١٤٩٩٩

هو العزيز الحكيم

هذه تعليقة للمولى احمد الاردبيلي
المشتهر بالمقدس الاردبيلي
رضوان الله عليه على الالهيات
شرح القوشجي لتجريد
المحقق الطوسي
رحمه
الله
تعالى

میکرو فیلم تهیه شد

۵ / ۲ / ۱۳۸۴

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس
اسم کتاب حاشیه بر شرح جدید تجرید عربی
مصنف مقدس (ملا احمد) اردبیلی
مؤلف
خطی نسخ ۱۲-۱۶ سطری بخط هاشم الحسینی تهرانی
چاپی
سال تحریر ۲۶ ذیقعده ۱۳۸۱ عدد اوراق ۱۸۷
جزء کتب کلام شماره خصوصی
شماره عمومی ۱۴۹۹۹ شماره قبض
واقف مکتبة الامام امیرالمؤمنین ع تاریخ وقف
طول ۲۳ عرض ۱۷ شماره صفحات

14999

هو العزيز الحكيم

هذه تعليقة للمولى احمد الاردبيلي

المشتهر بالمقدس الاردبيلي

رضوان الله عليه على الالهيات

شرح القوشجي لتجريد

المحقق الطوسي

رحمه

الله

تعالى

المقصد الثالث فی اثبات الصانع وصفاته وآثاره

بسم الله الرحمان الرحیم وبه نستمد

الحمد لله والصلاة علی محمد وآله الطاهرین واللعن علی اعدائهم اجمعین

قوله رحمه الله : وصفاته — ای فی اثباتها سواء کانت ثبوتیة او سلبیة اذ المراد بالثبوتیة وذکر السلبیة بالتبع او عطف علی اثبات ای فی ذکر الصفات وبیانها ثبوتیة او سلبیة .

قوله : الموجود اه — ای ان کان الشیء الذی ثبت له وجود وثبوت واجبا فهو المطلوب اذ لا شك فی وجود الموجود الذی هو علة لوجود الممکن المعلوم وجوده کما اشار الیه فی المواقف قال مؤثر العالم ان کان واجب الوجود فهو المطلوب الخ او المراد انه لا شك فی وجود موجود مع قطع النظر عن خصوصیته کونه ممکنا او واجبا کما اشار الیه فی المواقف ایضا فی مسلك الحکایة قال ان فی الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصیات الموجودات واحوالها هذه مقدمة یشهد بها کل فطرة فان کان الموجود واجبا فذاك اه فلا یرد ان التردید قبیح .

قوله : او ینتهی الی الواجب اه — ای الاولان باطلان لما مر من بطلان الدور بالبدیهة والبیان والبرهان علی بطلان التسلسل من التطبیق والتضایف وغیرهما فیثبت الاخیر وهو المطلوب فالمتن هذا اوضح من الشرح حیث

٢

اشار الی استحالتها بخلاف الشرح .

قوله قدس سره : وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب — ذهب الملیون کلهم الی ان الله تعالی قادر بمعنی انه یصح منه ایجاد العالم وترکه بالقصد فلیس شیء منهما لازما لذاته بحیث یستحیل انفکاکه عنه لعدم لزوم الارادة فانه حینئذ یلزم لزومه الفعل لذاته بلزوم الارادة کما قاله الفلاسفة فانهم قالوا ان ایجاد العالم علی النظام الواقع من لوازم ذاته تعالی فیمتنع خلوه عنه فانکروا القدرة بالمعنی المذکور وان قالوا بها بمعنی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل ولکن مقدم الشرطیة الاولی واجب الصدق ومقدم الثانیة ممتنع وکلتا الشرطیتین صادقتان وهو فی الحقیقة ایجاب سمی بالقدرة ولهذا انسب الیهم الایجاب دون القدرة والاختیار فترك الحکماء تعریف المتکلمین واختیارهذا التعریف منشأ الخلاف فلا یرد قول العلامة الدوانی وجعل المتاخرون هذا التعریف منشأ الخلاف بینهم وبین المتکلمین فی انهم یجوزون صدور العالم وافنائه بعد وجوده بالکلیة ویمنعه الحکماء ولك ان تقول لیس التعریف منشأ الخلاف بل منشأه قول الحکماء بوجوب تحقق مقدم الشرطیة الاولی وامتناع تحقق مقدم الشرطیة الثانیة وقول المتکلمین بخلافهما علی انه قد لا یکون المراد مع ذالك واستدل المصنف رحمه الله علی

ثبوته بالمعنى الاول بانه لاشك فى ان العالم اى الشئ الذى غير الله تعالى مطلقا
حادث يعنى ههنا مصنوع موجود حادث وذالك مستلزم للمطلوب اذ
لابد له من علة مؤثرة موجودة مستجمعة لشرائط التاثير موجبة فان كانت
موجبة بالمعنى المتقدم او منتهية اليها يلزم قدم الحادث وهو خلف والا
فننقل الكلام الى ذالك المؤثر وهكذا فاما ان يلزم قدم الحادث او يوجد
مؤثرات غير منتهية مجتمعة فى الوجود وهو محال بالاتفاق بين المتكلمين و
الحكماء والبرهان اذ لابد من اجتماع الفاعل المؤثر وجودا مع معلوله وان
نزلنا وقلنا ان تلك الحوادث شروط لا يجب اجتماعها كالمعدات فيلزم
التسلسل فى الامور المرتبة الموجودة وذالك ايضا محال عند المصنف
وسائر المتكلمين ولا يضر عدم بطلانه عند الحكماء لقيام الدليل على بطلانه
كما مر فى بطلان التسلسل وليس المراد من العالم جميع ما سوى الله بل
واحد منه فان العالم واحد ولهذا ايجمع على العالمين نعم قد يراد منه الجميع
بحمل الالف واللام على الاستغراق ونحو ذالك فحاصل كلامه قدس سره جعل
وجود حادث ما دليل القدرة ويمكن جعل دليل العلم ايضا دليله فان الفعل
المحكم المتقن المشتمل على امور عجيبة ودقائق غريبة ومصالح غير المتناهية يدل
على القدرة وهو ظاهر وقد عرفت انه لا بد من الانتهاء الى القادر وايضا
يمكن جعل النصوص الكثيرة مثل ان الله على كل شئ قدير واجتماع المليين

ايضا دليل القدرة بل يمكن جعل دليل وجود الواجب دليله مثل ان يقال
من المعلوم لزوم عدم وجود شئ ما لم ينته الى واجب اذ لا وجود فمن اين
يوجد وهو ظاهر ويمكن جعل كونه قادرا دليل حدوث جميع العالم فانه لا بد من
الانتهاء الى القادر المختار وقد عرفت ان فعله لا يمكن ان يكون قديما فانه
يصح منه الفعل والترك ولا يلزمه الفعل وعلى تقدير الايجاب يلزم الاستلزام
وعدم امكان الانفكاك على ما مر تقريره فما يمكن استناد القديم الى الموجب
والى هذا اشار المصنف فى مواضع مثل قوله متصلا ببحث المهية والقديم
لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه معناه لما امتنع استناد
القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب لذاته
وامتناعه ظاهر حينئذ واما مستند الى الواجب بالذات بلا واسطة قديمة
وانما يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته ومثل قوله قبل ذالك
والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث ولهذا اجاز استناد القديم الممكن الى المؤثر
الموجب لو امكن فانه اشارة بل تصريح بان الممكن القديم لا يمكن صدوره الا
عن الموجب وهو ظاهر فافهم وايضا الظاهر ان لا نزاع لاحد فى ذالك فان
الحكماء ايضا يقولون ان القديم لم يكن اثر المختار قال فى شرح المواقف اثر القادر
حادث اتفاقا ولهذا قال فى الشرح فى تقرير الدليل الثالث للايجاب لهم
والازلى لم يكن اثر القادر ومما ذكرنا ظهر معنى قوله فيما سبق ولا قديم سوى

الله لما سيأتى اى من كونه تعالى قادرا مختارا بل من كونه موجودا فانه مستلزم
لكونه قادرا مختارا على ما مر فانا اذا اثبتنا ذالك اما بوجود حادث ما كما ذكرناه
او بالدليل المذكور على انه عالم كما حررناه او بالنص وهو كثير واجماع اهل الملل
لزم حدوث جميع ما سوى الله اذ لو كان قديم واحد لزم ايجابه تعالى اذ لم
يؤثر فى القديم سوى الموجب كما مر فتامل ومن ذالك علم انه يمكن جعل القدرة
دليل الحدوث لا العكس الا ان يريد حدوث امر واحد فيصح العكس كما مر
تفصيله فثبت لا قديم سوى الله وجاء دليله فسقط ما قيل انه وعد بلا وفاء
او انه مجرد دعوى بلا دليل مع ما قال فى ديباجة الكتاب لا يذكر الا ما قاده الدليل
وان لم يثبت حدوث العالم فكيف يقول حدوث العالم بعد عدمه ينفى الايجاب .

قوله: والواسطة غير معقولة — يحتمل ان يكون اشارة الى بطلان الاحتمال
المذكور فى الشرح بان ذالك الاحتمال قول باطل غير معقول لا يقول به متكلم
ولا حكيم لان دليل الحكيم على الايجاب يقتضى ان لا يكون قادرا اصلا بل نقول فى
حواشى المطالع للعلامة الدوانى ان ذالك تحقيق مذهبهم وان قال الشارح
غير ذالك من ان العبد فاعل مختار عندهم او لان الله تعالى لا يصدر منه ذو
ارادة فانه متعدد وهو واحد من جميع الوجوه ولا يصدر منه الا واحد كذالك
او لان ذالك الواحد انما يكون عقلا فالايجاب لكمال ولا بد من حصول جميع
ما يكون كمالا للعقل عندهم قال فى شرح المواقف فانكر الحكماء القدرة بالمعنى

المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام
واما ما ذكره الشارح واعترض فهو ما ذكره فى المواقف واورد ذالك
الاعتراض حيث قال الله تعالى قادر والا لزم احد الامور الاربعة اما نفى
الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل بالمعنى المتقدم او تخلف
الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان اللوازم دليل بطلان الملزوم اما بيان
الملازمة فهو انه اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول
فان وجد فاما ان لا يستند الى مؤثر او يستند فان لم يستند فهو الثانى وان
استند فاما ان لا ينتهى الى قديم او ينتهى فان لم ينته فهو الثالث وان انتهى
فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الرابع
واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى لما علمت من ان الممكن يحتاج الى
المؤثر والثالث لما مر فى مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه
اثره حادث وتخلف اللوازم عن الملزوم محال قال فى الشرح وقيل هذا الدليل برهان
بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تقرر به المصنف وقال صاحب المواقف
بعد تقرير الدليل بطوله وان شئت قلت اى فى اثبات كونه قادرا لو كان البارى
تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل اذ لو حدث لتوقف على
شرط حادث وحينئذ يتسلسل ثم قال واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم باحد
الطريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وانه لا يجوز قيام

حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته فاعتراض الشارح هو ما ذكره مع شيء
زائد والظاهر ان مراده انه يرد على الدليل على هذا المطلب سواء قرر على
الوجه الذى ذكره اولا ومفصلا او اختصر بقوله وان شئت وان ذلك اختصار
للدليل الاول لا انه دليل آخر غير ذلك وان الايراد وارد على الكل فقوله
قيل اه باطل وكذا احمل السيد الشارح قول المصنف وان شئت على انه
دليل آخر حيث قال بعد قول المصنف واعلم ان هذا الاستدلال لا يتم
الخ اى الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت وقال ايضا ولقائل ان يقول اه
فجعل ذلك دليلا آخر غير الاول مع انه ليس الا اختصار ذلك كما فهم صاحب
المواقف قيل وهو باطل وكذا قوله بعد اعلم الى قوله ولقائل ان يقول ذلك
البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته تعالى
وصفاته التى لا تتناهى لم يلزم الامر الرابع اعنى التخلف عن المؤثر التام اما على الاول
فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على الثانى فلجواز استناد الحادث
الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شيء من هذين تخلف
الاثر عن المؤثر الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون البارى تعالى موجبا
واما غير تام فى التاثير لتوقف تاثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية
قائمة بذاته تعالى على ان الاول يدفع يدفع بما مر والثانى قد يدفع بدليل
بطلان التسلسل مطلقا ثم انه يحتمل ان يدفع كون الواجب موجبا ومقدوره

٥

قادرا بانه نقص بل يلزم ان يكون بانقص من مخلوقه فان القدرة بالمعنى
المذكور كمال والايجاب عجز بل فعله كلا فعل وهو ظاهر وباجماع اهل الملل
والنصوص الكثيرة مثل قوله تعالى الحمد لله رب العالمين من وجهين فافهم
ويمكن ان يقال يمكن تقرير المتن هكذا انه لا شك فى وجود العالم الحادث
المخلوق لله تعالى بلا واسطة وهو ظاهر اذ نعلم بعض الاشياء لا يصدر الا منه
ولهذا ثبت النبوة باظهار المعجزة وانه ليس الا فعله وعلم بانه فعل فعلا
متقنا مصالح كثيرة وهى حادثة فيلزم قدرته وهو ظاهر وهو معنى قوله
وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب اى وجود ذى مثل مثل الانسان
ينفى كون الواجب الذى يوجده موجبا اذ يلزم قدمه لو كان موجبا و
هو ظاهر ولا يرد عليه شيء اصلا الا منع ان يكون له تعالى حادث وهو
مكابرة وان لم يمكن استحكامه للخصم من الحكماء وغيرهم من الملاحدة ولكن
الظاهر انه لا ينكره ملى من المليين مسلما وغيره فيحتمل ان يكون معنى قوله
حينئذ والواسطة غير معقولة ان الواسطة بين الواجب والحادث البتة
بمعنى انه لا يمكن استناد الحادث اليه غير معقولة لكونه منه ولو بالامكان وذلك
كاف او المقول انه قد يكون موجبا بالنسبة الى غير الحادث مختارا بالنسبة اليه
وهو واسطة بين قول الحكيم والمتكلم فهو ايضا غير معقولة لانه اما قادر او موجب

ثم انه يتراءى من قوله ولما لم يثبت عنده آه انه نفرض على المصنف بالتنافی
والتناقض حيث قال لا دليل على امتناع العقل مع انه قال لا قديم سوى الله
وان جميع ما سوى الله حادث وهو برئ من ذالك فان مجرد تجويز العقل
من حيث هو هو لا يدل على عدم امتناعه والدليل عليه على تقديره قد مر وهو
ظاهر وان قال القائل بوجود العقل بقدمه وان الحادث انما يكون لما لم ماده
ومدة على ما ذكر فی شرح المواقف وغيره ولم يلزم قول المصنف بذالك
وهو ظاهر ، ثم اعلم ان الدليل المذكور منقوض خصوصا على ما ذكره فی
المواقف بكونه مختارا فنفيه ايضا لانه ينقل الكلام الى الارادة فيلزم التسلسل
او استغناء الحادث عن المؤثر والترجيح بلا مرجح ونفى الحادث فان الارادة
بمنزلة شرط حادث وهذا من اعظم ادلتهم واقواها على الايجاب قال
فی المواقف احتج الحكماء على ايجابه تعالى بوجوه كثيرة الاول قيل انما عبر بالاول
لانه الذى يقولون عليه ان تعلق القدرة باحد الضدين المقدورين لم اما
لذاتها لتخصيص بعض الاجسام بشكل معين ولون خاص دون ما عداه
فيستغنى الممكن عن المرجح وانه ينسد باب اثبات الصانع وايضا يلزم
قدم الاثر واما لا لذاته فيحتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل وانت تعلم
ان هذا على طريق الاستدلال لما يصح فانه غاية ما يلزم التسلسل فی الحوادث

والارادات قد تكون متفرقة مترتبة وهو غير باطل عندهم واما الزاما للمتكلم
فلهم ان يقولوا بعدم احتياج الارادة الى مرجح وعلة ما او يقولون بجواز الترجيح
بلا مرجح كما صرح به فی المواقف وغيره قال والجواب ان تعلقها بذاتها كما بينا
فی طريقى الهارب وقدحى العطشان قولكم فيستغنى الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم
من ترجيح القادر لاحد مقدوريه بلا مرجح ترجح الممكن فی حد ذاته من غير المرجح
وبالجملة الترجيح بلا مرجح غير الترجح بلا مرجح ولا يلزم من صحته صحته فتامل فيه فانه
قيل باستلزام الترجيح بلا مرجح الترجح وقد يمنع ذالك فتامل وقال ايضا قولكم
يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم فی الواجب الذى اذا اقتضى شيئا لذاته
اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر فيجوز ان يتعلق قدرته
فی ذالك الوقت دون غيره ويمكن ان يختار انه لا لذاته بل للعلم بالمنفعة والمصلحة
المترتبة على ذالك الشئ الذى خلق على ذالك الوجه وذالك هو الزمان فالعلم
هو داع ومرجح وسبب لتعلق الارادة والايجاد وان وجب بذالك لا يخرج عن
القادرية لانه بالارادة والاختيار وهو غير مناف للاختيار وهو ظاهر وقد ذكروه
ايضا فتامل فان علم الواجب فی الازل بان فی ايجاد شئ معين على وجه معين
فی وقت معين نفع ومصالح لا فی غيره لا يضر الاختيار بل ولا وجوب الارادة فيختار

لذالك ويوجده حينئذ وان وجب الفعل بعد الارادة بالعلم وعدم احتياج العلم الى
علة غير الذات فتامل فيه فلا يحتاج الى ما اختاره فى المواقف ايضا من قوله وربما يقال
الفعل مع الدواعى اولى بالوقوع ولا ينتهى الى الوجوب مع تضعيفه بقوله وقد عرفت
ضعفه لانه قد ذكر قبله ان الفعل لا يوجد بالاولوية بل لابد من الانتهاء الى الوجوب
على انه قد يمنع ذالك .
قوله قدس سره : ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين — وكذا الامتناع
والامكان بل عروض الامكان بالنسبة الى المؤثر من حيث هو مع قطع النظر الى انضمام
الارادة معه والوجوب بالنسبة اليهما معا كما ان الممكن يمكن الوجود والعدم بالنظر
الى ذاته وبالنظر الى علة احدهما واجب وممتنع ولهذا قيل الممكن العام لا فرد له
فانه ان وجد علة وجوده فهو موجود وان ثبت علة عدمه فهو ممتنع ~~موله~~ .
قوله : وحينئذ يجب الترك — بالنظر الى عدم علته وعلة عدمه ان قيل ان العدم
يحتاج الى العلة وان علته عدم علة وجوده فلا ينافى امكانه مع قطع النظر عن ذالك .
قوله : وحينئذ يجب وجوده فلا يتمكن من الترك — بل من الفعل ايضا قد يمنع
ذالك الا ان يقال بان علته موجودة فحينئذ يرجع الى الدليل الاول فتامل ويمكن
ان يجعل المحذور تحصيل الحاصل ويجاب بانه موجود حال الوجود بالوجود الذى

اوجده واعطاه المؤثر وقد مر فى اوائل الكتاب وكذا الكلام فى فلا يتمكن من
الفعل بان يقال بل من الترك ايضا وانه قد يمنع عدم التمكن من الفعل وانه
يقال ان الترك تحصيل الحاصل فتامل .
قوله س سره : ويمكن — لعله يريد الاشارة الى جواب آخر والا فالجواب الاول
جوابه بل يرجع الدليل والجواب الى ما تقدم وانه يمكن هذا الجواب ايضا فى الاول
فتامل وعلى هذا يلزم عدم التكليف الا حال العدم وقيل الفعل المكلف به وهو
مذهب بعض الاصوليين وليس بتحقيق فانه يلزم منه عدم القدرة على الفعل
ولا الترك حال الفعل وحال الترك ايضا اذ القدرة على الفعل فى المستقبل لا يكفى فانه
لابد من القدرة على الطرفين ولا شك انه حينئذ معدوم والا العدم مستمر وقد سلم
انه ليس بمقدور وحينئذ فتامل بل ما اندفع دليله فانه قال فان كان حال الفعل فالترك
غير مقدور فانه ممتنع حال العدم والفعل واجب وما رده بشئ فتامل فبالجملة
الجواب غير ظاهر لعل المراد ان القدرة حال العدم لكن ليست كما اخذتم بل بمعنى
كون الفاعل بحيث لو اراد الفعل فى ثانى الحال لفعله ولو اراد عدمه لترك بان
يستمر العدم فكانه الاستمرار فتامل .
قوله : ولا شئ آه — دقاق حسن يعلم منه ان الازلى لا يمكن ان يكون اثر القادر
فان كان اثرا فلا يكون الا اثر الموجب عندهم ايضا فكانه مقرر من غير نزاع و

هو ظاهر كما نقلنا عن شرح المواقف وليس بالرأى .

قوله قدس سره: وانتفاء آه — حاصله انا لا نسلم ان العدم لم يكن اثرا فان عدم المعلول مستند الى عدم العلة فالعدم اثر كالوجود وقد حققه فيما سبق ولو سلم انه ليس باثر لكونه مقدورا لا يستلزم ان يكون اثرا فالقدرة على العدم معناه ترتب عدم الفعل على عدم المشية فان القادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم ولا شك فى تحققه فى العدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه بالقدرة انه لم يتعلق مشيته بالفعل والفعل الازلى بهذا المعنى والعدم كذلك يجوز ان يكون اثرا للقادر وهو ظاهر وانت اذا عرفت انه يجوز كون العدم مقدورا جاز كونه مكلفا به كما فى النهى والصوم فقول اكثر الاصوليين وتحقيقهم مثل القاضى ان المطلوب فى النهى هو الكف لا الترك وما قيل انه المطلوب من الصوم اذ العدم غير مقدور وغير معقول للامر ولانه يلزم عدم خروج المكلفين عن عهدة النهى اذا لم يقصد الكف فيكونوا عاصين اذ لم يفعل الكف وهو باطل بالبديهة والاتفاق وكذا يلزم عدم كون النائم والغافل ومن لم يقصد الكف فى النهار دائما صائما وهو ظاهر وبطلانه اظهر ثم لا يخفى ان هذه الادلة الثلاثة منقوضة بامكان الممكن اى يلزم ان لا يكون شىء ممكنا اصلا فتامل وانها تنفى القدرة مطلقا لا قدرة الواجب فقط فاحتمال الشارح مما لا يقول

به احد وانه يلزم ان يكون العبد لم يكن قادرا مع انه نقل فى الشرح ان الحكماء ذهبوا الى ان العبد قادر مختار كما ذهب اليه المعتزلة وهو ظاهر قال فى المواقف قالت الحكماء وامام الحرمين ان افعال العباد واقعة بقدرة يخلقها الله فى العبد ففعل العبد صادر عن قدرته وارادته الا ان ارادته صادرة من ارادة الله تعالى عند الحكماء وامام الحرمين قال قال فى شرحه قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واعلم ان اسناد القدرة الى الله تعالى على مذهب الحكماء غير جيد وبالجملة قول الامام يقتضى ذلك بالمعنى الذى عند المتكلمين وقول الحكماء غير ذلك فالجمع لا يخلو عن بعد وتسامح وانه منه يعلم ان الحادث يجوز كونه اثرا للواجب تعالى فكيف يكون موجبا غير قادر كما قاله الحكماء فيتم الدليل المتقدم عليهم وايضا انهم يقولون لا يفعل الا فعلا واحدا وهو ايجاد العقل الاول لانه واحد من جميع الوجوه ولا يفعل الا واحدا فتامل فيه .

قوله: وعمومية العلة آه — يعنى ان الله تعالى قادر بالمعنى المتقدم على كل ممكن خاص لم يجب وجوده ولم يمتنع مثل شريكه وادخال الجمل فى سم الخياط بحيث لا ينفرج السم ولا يصغر الجمل واتصاف نفسه بما يمتنع عليه مثل تحريكه وايجاد الاكل والشرب ونحو ذلك فيهما والدليل عليه انه قد ثبت ان الله تعالى قادر على ممكن ما وعلة قابليته كونه مقدورا له تعالى حدوثه وعدم كونه قديما وامكانه معا لا الامكان فقط

وذات الواجب كان علة لكونه قادرا عليه لا غير ولا شك فى وجود ذلك بالنسبة
الى كل ممكن لا يقال يلزم قدرته على كل حادث لا كل ممكن لانه قد مر ان الممكن القديم
لا يمكن صدوره عنه اذ اثر القادر حادث فهو قادر على كل ممكن حادث وايضا
قد ثبت ان لا قديم سواه فلا ممكن قديم وهو ظاهر فقد عرفت بهذا سقوط قوله
اقول لا نسلم وانه ينبغى ان يتامل ولا يقرر الدليل على غير ما اراده المصنف ودفعه
باقول فان من المعلوم ان المصنف اراد ما قلناه ثم فى عبارته مناقشة حيث حمل
اولا العبارة على عموم علة القدرة وصفة القدرة وثانيا على عموم علة المقدورية وصفته
المقدورية وبنى على ذلك والحال ان الاول اقرب كانه اراد بالقدرة المقدورية
وان مجرد اثبات علة المقدورية لا يستلزم عمومية قدرة الواجب حتى اورد عليه
انه على تقدير تسليم كون الامكان علة المقدورية لا نسلم كونه مقدورا له تعالى على انه
قد يدفع بان الامكان هو علة مقدورية الممكن الذى كان مقدورا لله تعالى لا كونه مقدورا
مطلقا فلا يرد بعد التسليم شئ فتامل .

قوله: فان المعتزلة آه — مقصوده ان الاجسام ليست بمقدورة للعبد مع انها
مقدورة لله تعالى فلها خصوصية بانها مقدورة الله تعالى لا غير فيجوز ان يكون بعض
الممكنات مقدورا لغير الله ولم يكن مقدورا له تعالى ولكن ينبغى ان يكون ذلك على
تقدير كون الامكان علة للمقدورية حيث سلم ذلك وقال ذلك هذا ولكن ذالك

غير معلوم بل يمكن معلومية خلافه .

قوله: والمشهور فى الاستدلال آه — ظاهر هذا الكلام انه غير استدلال المصنف
وانه لا يمكن حمله عليه مع ان ذلك ممكن بجعل عمومية القدرة عموميتها للقادرية
والمقدورية وكذا الصفة بل لا بد من جعله كذلك والا لم يتم الاستدلال لما عرفت .

قوله: اهل الحق — يتراءى منه انه يريد بهم الاشاعرة فقط وليس هم فقط
بل غيرهم من محققى المتكلمين من الامامية مثل المصنف وغيرهم على ذلك بل لم يخالف
فى الاول الا غير العاقل القائل بالحال الواسطة بين الموجود والمعدوم على انه قد يقال
على مذهبهم ايضا ان نسبة ذات الواجب الى الجميع على السواء وان كانت مختلفة
متميزة بل على مذهب الحكماء ايضا ان نسبته الى جميع الاستعدادات وما استعدت
المواد له سواء بل يقال لو لم يكن المستعدات ممتازة بل معدوما وعدما محضا
اولا امتياز لها ولا معنى لخصوصية بعض الاستعدادات بالنسبة الى بعض دون
بعض فلا معنى لوجود امر خاص بواسطة الاستعداد له لا لغيره فتامل فيه .

قوله: فلما ثبت آه — هذا بناءً على مذهب المتكلمين ولا شك فى ثبوت ذالك
عندهم فلا يرد المنع السابق بقوله اقول آه .

قوله: قلنا — اختيار شق ثالث ومع ذلك دعوى البداهة فى الكبرى وهو كذلك
بعد تسليم خلق الله تعالى الافلاك والانسان وغيرهما بل يكفى فى ذلك عند العقلاء
خلق انسان ما بل الاوراق والاشجار كما اشار اليه بعض الشعراء .

ثملنا

قوله: لو سلم آه — هذا بظاهره على كون السؤال نقضا فهو حينئذ جواب
صحيح واما اذا جعل منعا مثل ما سبق وجعل هذا سنداله فلا يصح هذا التقرير
فيدفع بدعوى البداهة فان كان افعال هذه الحيوانات بحيث يجزم العقل
بالعلم فيحكم بان لها علما بذالك والا فيدفع ويفرق بين هذه الافعال والافعال
التي فرضت للواجب ويدعي البداهة في ذالك فيندفع السند ثم ان
لم يندفع باصل الافعال فلا شك في دفعه بعد وجودها متكررة متعددة
فان ذالك يصل الى مرتبة لا يشك العاقل في ذالك ومنع ذالك مكابرة صرفة
على ان لهم ان يدعوا الضرورة الان بكونه عالما بحيث يكون منكره كافرا غير مسلم.

قوله: واما الذي لم يورده المصنف آه — كانه ما اورده لظهوره فان
استلزام القدرة بالمعنى المذكور للعلم في الجملة ظاهر فلا يرد المنع الذي نقله في
المواقف فانه من المعلوم ان النائم حال نومه والغافل حال الغفلة ليسا بقادرين
كما ليسا بعالمين وان فرض القدرة فالعلم كذالك ولا فرق بينهما فلا معنى للقول
بانهما قادران غير عالمين فلا يحتاج الى الجواب الذي ذكره فيه على انه ليس بجيد
بحسب الاداب وانه تخصيص للدليل فتامل وانه لم يسقط المنع فتامل بل تقرير
السؤال ايضا غير جيد حيث قال لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع فان النائم
والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة قد يصدر عنهما
فعل قليل متقن اتفاقا فاذا جاز ذالك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء

حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة
فانها يجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا يجوز صدور كثيرة عنه.

قوله: ويرد آه — توقف الكتاب على تصديق الرسول لانه المخبر انه كتاب الله ع
فان الاحتجاج بما فيه يتوقف على تصديقه وتوقف السنة عليه ظاهر وكذا الاجماع
لان دليل حجية الكتاب مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم والسنة مثل قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء وتصديقه
انما يكون من معجزته ودلالة المعجزة لانها فعله ولا يمكن له ان يظهر فعله بيد
من يدعي الكذب ويفتري عليه فعلم انه ارسله وراض بما يقول عنده وانه من عنده
وقد حقق ذالك في موضعه شرحا ومعلوم ان ذالك موقوف على العلم بان
المرسل عالم بل قادر مختار ولا يفعل القبيح وان القبح عقلي ولهذا قالت المعتزلة
لو لم يكن عقليا لم يمكن تصديق الرسل وان منعت الاشاعرة ذالك وقالت يمكن
ان يوجد العلم بتصديق الرسل بعد خلق المعجزة اتفاقا من غير لزوم وان يجري
عادة الله تعالى بخلق العلم بالرسول بعد خلق المعجزة من غير تامل ونظر وبيان و
استدلال فعلم من ذالك ان منع توقف تصديق الرسل على التصديق بعلم المرسل
مكابرة على مقالة المعتزلة دون الاشاعرة بل مبنى اسلامهم على ذالك كما عرفت وان
كان منعهم ذالك مكابرة فان الوجدان شاهد على انه مع تجويز اظهار المعجزة على
يد الكاذب لا يحصل التصديق بصدق الرسول انه لو كان ذالك بمجرد الاتفاق

او محض جرى العادة من دون لزوم ومناسبة لما كان يحتاج الى المعجزة بل يحصل من مجرد دعواه ولا يحصل الفرق بحيث صدق المسلمون كذب الكافرون نعم يمكن دعوى امكان عقلى فى امثال ذالك الامور حتى امكان اثبات الواجب من قول النبى ص بان يعاشره الانسان بحيث يعلم من حاله انه لا يكذب قطعا فاخبر بوجود الله وسائر صفاته وثبوته وبين الاحكام فيحصل التصديق من المعجزة وبالجملة لا يمكن اثبات تلك فى اوائل الاسلام نعم يمكن بعد تحققه وتحقق بعض الاحكام اثبات الكتاب والسنة والاجماع مع توقفها على تصديق الرسول فانه قد حصل ذالك الان من غير شعور بتفصيل تلك المقدمات والاحكام فتامل ويمكن ان يقال ايضا يمكن ثبوت الكتاب من غير توقفه ومسبوقيته على تصديق الرسول بان يعلم انه معجز لفصاحته وبلاغته وبالجملة بعد ان يرى الكتاب يعلم ان ليس هذا الا من عند الله فانه لا يقدر عليه الا الله وان لم يرنبى وما سمع دعواه فيعرف ان كل ما فيه حق فيستدل باجزائه مثل انه عليم قدير على علمه وقدرته وهكذا وايضا قد يقال انه قيل ان دليل حجية الاجماع عقلى كما صرح به فى مختصر ابن الحاجب وشرحه فتامل فيه .

قوله: وقد مر الكلام آه — فى بحث الاعراض فى بحث العلم .

قوله: والثانى انه تعالى عالم بذاته آه — هذا هو فى مرتبة المدعى بل هو عين المدعى فتامل .

قوله: واذا علم ذاته — هذا مستدرك فى اثبات العلم فانه ثبت بما قبله وهو

ظاهر فكانه لبيان العمومية فما ينبغى ان يقرر هكذا او يقول الوجه الثانى من وجهى الحكماء فتامل .

قوله: فلان العلم آه — ان كان المراد بالمعلوم والعالم مع وصف العلم فالتعريف دورى ولم يفهم منه العلم وان كان المراد منهما ذاتيهما اى حضور شىء عند شىء ففساد التعريف اظهر من ان يخفى فكانهم يدعون البداهة والتنبيه وهو غير ظاهر ولهذا امنع فى الشرح .

قوله: فقد مر الكلام آه — مر ذالك ايضا فى بحث الاعراض فى بحث العلم .

قوله: لان العلم آه — لا يخفى ان هذا الدليل منقوض بحسب الظاهر فانه لو صح لدل على عدم علم احد بنفسه وهو باطل بالبديهة والتزامه مكابرة صرفة ويمكن ان يقال ان الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه ولا كثرة فيه اصلا ولا ما يقتضى التغاير الاعتبارى ايضا وايضا لا سمية له فهو عين العالم واذا كان عالما فلا يكون معلوما للتغاير بينهما بديهة بخلاف الممكن فتامل فيه .

قوله: فان قيل آه — تغيير الدليل وتقريره على الوجه الذى قال به المانع ايضا بحيث لا يرد عليه المنع .

قوله: قلنا آه — حاصله منع اقتضاء العلم نسبة حقيقية بين العالم والمعلوم فانها بالذات يقتضى نسبة بين نفسه وبين المعلوم وكذا اقوى بينه وبين العالم وقد يفسر النسبة الاولى بين العالم والمعلوم وهى بعينها النسبة الاولى فلا يقتضى المغايرة

بل يجوز الاتحاد فان المغايرة فرع النسبة الحقيقية وفيه ان عينيتها للنسبة غير ظاهرة
فانها نسبة مغايرة للنسبة ومع العينية لما يحتمل الاولى الثانية ايضا وبالجملة لا شك ان
العلم يقتضي عالما ومعلوما غيره بل بجهة فلا يتحقق في الواجب تعالى الواحد فلا جواب له
الا ما اشار اليه رحمه الله بقوله والتغاير اعتباري يعني انه لا شك في ذلك ولكن
التغاير الاعتباري كاف ولا يقتضي اكثر من ذلك وذلك يمكن تحققه فيه مثل كونه
يصح ان يعلم وان يعلم ونحو ذلك لا كونه عالما بالفعل ومعلوما بالفعل حتى قيل انه دور
اذ العلم مشروط بالمغايرة فانه نسبة او ذات نسبة وانما يتحقق بعد تحقق الطرفين
وحيثية كونه معلوما وعالما انما يتحقق بعد تحقق العلم وتحققه فتامل .
قوله: لان العلم صورة آه — كل يفسر العلم بما يريد فان من قال انه يعلم نفسه فسره
بالنسبة والمانع فسره بصفة ذات اضافة ومن قال يعلم نفسه لا غيره بالصورة .
قوله: الذات الاحدي من كل وجه — اي الواحد من جميع الوجوه قد يمنع ذلك
وان لم يضر ههنا .
قوله قدس سره: ولا يستدعي العلم آه — اي لا يستدعي علم الواجب او مطلق
العلم حتى يلزم ذلك في الواجب تعالى فان علم الواجب حضوري وكذا علم الانسان بذاته
والصفات القائمة بها والاولى اولى وهذا المقدار كاف الا انه اراد بيان ان علمه تعالى حضوري
بقوله لان آه يعني انه لما كان العلم الحضوري اقوى واشد في العلمية من العلم الحصولي
بالصورة الحاصلة يجب ان يكون علمه من قبيل الاول لا الثاني فانه اكمل فلا بد ان يكون علمه اكمل

مع ان علم الانسان بنفسه حضوري ولا شك ان الحضور اكمل وهو ظاهر فان
حضور شيء بعينه عند العالم اشد انكشافا من حصول صورته وارتسامه فيه بل
من ارتسامه بعينه ايضا في العالم وهو ظاهر ويحتمل ان يكون المراد حصول معلومات
الله تعالى حصول للفاعل لانه الموجد من غير ان يكون حاصلة ومادة بها وحصول
معلومات الغير له حصول للقابل لانه يستعد بفكره لحصول شيء فيه بان يرتسم
في ذهنه والاتم بايجاد الله تعالى فيه فحصولها له حصول للقابل وحصولها بطريق
الحضور للواجب حصول للفاعل والحصول للفاعل اشد من الحصول للقابل لما
تقرر من ان الحصول للفاعل واجب وللقابل ممكن والواجب اشد منه وما ذكرناه
اولا اولى لانه يرد على الثاني ان القابل مع استجماع الشرايط يجب كالفاعل وان
دفع بان الفاعل التام لا بد من تحقق قبله بخلاف القابل التام ان قد تكون القابلية
تامة ولم يوجد الفاعل فلا يوجد وبالجملة حصول القابلية داخل في العلية التامة الفاعلية
وليس حصول الفاعلية التامة داخلا في القابلية التامة فتامل هذا في العلم بالموجودات
ظاهر واما في المعدومات فتحقيق علمه تعالى بها مشكل جدا فانه ان كان بحضور المعدوم
عنده فيكون العلم حضوريا كما هو مذهب بعض فهو غير معقول لنا وهو ظاهر وان
كان بارتسامها بنفسها وبصورها في الله تعالى كما هو مذهب بعض آخر فهو مستلزم
لكونه محلا للحوادث المتغيرة المتكثرة مع وحدته وعدم كثرته بوجه وهو باطل عندهم

بل يلزم كونه قابلا للاشارة الحسية والقسمة لكونه محلا للجزئيات المادية بل يلزم كونه محلا
للامور الغير المتناهية لان زيدا الموجود على وصف فى زمان خاص ومكان كذلك يصير
لحظة اخرى على حالة اخرى وفى زمان آخر ومكان كذلك بل قدم المعلومات المعدومة فان
الواجب عالم فى الازل بها وهى موجودة عنده بانفسها من غير ارتسام او بارتسامها او
بارتسام صورها وان كان بارتسام صورها فى غيره تعالى بان يكون ذلك المحل جوهرا
مجردا ويكون الاشياء كلها مركوزة فيها ويكون هو نفسا ويشاهدها الله تعالى منه كما
نشاهد الاشياء المكنونة والمنقوشة فى لوح حاضر عندنا غير غائب عنا كما قال به بعض
ففيه مع بعض تلك المفاسد التى قلناها فى قيامها على الله تعالى زيادة قديم آخر وهو
المحل فيلزم تعدد ذوات قديمة على ان المليين على خلافه بل هو كفر عندهم فان الادلة
السمعية دلت على حدوث العالم مثل كل من عليها فان مع ضم ما ثبت قدمه امتنع عدمه
ولما تقدم ايضا مما يدل على كونه تعالى قادرا مختارا مع ثبوت ان فعل القادر لم يكن الا
حادثا ويمكن ان يقال ما يقول بعض المتصوفة ان الله تعالى عالم بالاشياء كلها وعلمه
امر مجمل فيما لم يزل وينفصل فيما لا يزال فيحدث حادث بالفعل ويصير العلم به علما مفصلا
وكانه لا زمان ولا عدم بل الامور حاصلة فى علمه اجمالا وانما لم يحصل فى الان موجودا
بالفعل لعدم اتيان الزمان كما ان عنده لا مكان ابعد واقرب ولا زمان ماض ولا
حال ولا استقبال وفيه ايضا ما لا يخفى وبالجملة الذى نعلم بالبرهان العقلى والنقلى انه

عالم بكل ما يوجد ويمكن ان يعلم وان لم يعلم كيفية علمه فانا علمنا بالبرهان وجود
ذات الواجب ولم نعلم كنه ذاته فكذلك ههنا علمنا بالبرهان عموم علمه ولا نعلم
كيفية علمه وذلك ليس بضرورى نعم زيادة فضل وعلم لو يعطى الله بل نحن
ما نعلم طريق حصول علمنا ايضا فان الارتسام الذى يقولون ما نجده الا بالصورة
والشبح ولا بانفسها بل نجد ذهنا ولا وجود ذهنى بل نقول ذلك بمجرد ما تكلموا
وقالوا فان انفكاك صورة من معلوم وحصولها فى ذهننا الذى لا نعلمه اى شئ
هو بحيث يترتب عليه آثار الوجود مثل اتصافه بالامور الموجودة التى هى فرع
الوجود وغيره ظاهر عندى اصلا وحصول نفسه على انه قالوا هو الحق ما نجده
معقولا بل ما نعرف نحن معنى قولنا انا ولا انت مع كونه من اجلى البديهيات وكذا
كذا سائر الامور مثل الزمان والحركة مع قبولهما القسمة الى غير النهاية ووجودها
بالتدريج فى المسافة المتناهية القابلة للقسمة الغير المتناهية التى لا يدل ان يوجد
جميعها فى زمان متناه بل قليل جدا مع بديهة بطلان وجود غير متناه فى زمان
متناه من موجود فى لحظة على انا نقول الذى علمنا من العلم انه انكشاف وشئ
موجب لذلك قد يكون على وجه يكون كلاهما موجودين كعلمنا بالموجودات
وقد يكون بمجرد وجود احدهما وذلك قد يكون بالمناسبة والمشابهة بين المعدوم
والموجود كعلمنا بالمعدومات وقد يكون بطريق الوجود العلى فقط كعلم الواجب

ان الفلانى سيكون فى الزمان الفلانى ولا يحتاج الى وجود سابق له ولا مثله والله تعالى
يعلم بحقيقة الحال وهو الموفق للصواب والسداد .

قوله: اما المتغيرة — دليلها يدل على عدم العلم بالمتشكلة ايضا اذ كانت متغيرة
وبالعكس ومطلق الجزئيات مادية او مجردة بل الكليات المتغيرة .

قوله: ومنهم من قال انه تعالى آه — جواب هذا الاستدلال ظاهر ويمكن ان يستدل
عليه بان العلم بالحادث قبل حدوثه لا يمكن كونه حضوريا لعدمه فلا يمكن الحضور ولا
حصوليا والا يلزم ارتسام الحوادث فيه تعالى وهو باطل اتفاقا قابل عقلا ويلزم
قابليته للاشارة الحسية وللقسمة ان كان ماديا بل يلزم قدمه فانه عالم لم يلزم والا
يلزم عدم علمه تعالى بالحادث قبل حدوثه ولانه ترجيح لوقت دون وقت آخر هذا
هو الاشكال الذى نقل فى كيفية حصول علمه تعالى بالمعدومات وقد مر مع جوابه
فتامل .

قوله: والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم آه — اى علم الواجب لم يمكن ان يكون
سببا لوجوب المعلوم الحادث قبل حدوثه فان العلم تابع للمعلوم اى لما كان بحيث
يقع ويوجد جزما وتحقيقا فعلمه الواجب على الوجه الذى يقع فلو لم يعلمه الواجب ايضا
لوقع بل يجب وقوعه فى نفس الامر والا فينقلب الواقع غير واقع فعلم الواجب لا دخل
له فى تحققه جزما وتحقيقا حتى يصير به واجبا هذا بناء على ما توهم المستدل

فانه توهم سببية علمه تعالى للوجوب فلا يرد ما يتوهم من ان نفى السبب واحد
لا يوجب نفى المسبب نعم قد يقال لا شك فى كونه واجبا بمعنى عدم امكان ان
لا يوجد والا يصير العلم جهلا سواء قلنا سببا ام لا ولذلك ما التفت اليه
المصنف واشار الى جواب آخر بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
ويمكن ان يقال لا مفسدة فى هذا الجواب فانه بمنزلة العدم فان معناه تحقق
الحادث جزما ويقينا بحيث لا يمكن العدم بحسب نفس الامر بان يريده الواجب
فيجب بالارادة فيوجد كسائر الموجودات وان فرض عدم العلم فهو قبل العلم
وبعده على حالة واحدة فالدليل منقوض بالممكن الموجود فانه يجب ويوجد وهو
فلا يكون ممكنا والحل الجواب المتقدم وقد مر مرارا ويمكن ان يكون ترك الجواب
المذكور لانه قد سبق مفصلا فتامل .

قوله قدس سره: وتخصيص بعض الممكنات — الفرق بين القدرة و
الارادة ان القدرة كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل وعدمه بالقصد والارادة
كونه بحيث صدر عنه الفعل بالقصد فالممكن مقدور من حيث صحة صدوره من
الفاعل ومراد من حيث صدوره بالفعل فالواجب من حيث صدوره عنه قادر
ومن حيث تخصيص الصدور بالفعل مريد وقد عرفت الفرق بين مذهب الحكماء
والمتكلمين فى القدرة فان الاولين يجعلون العالم ممتنع العدم وواجب الصدور
بالنظر الى الذات لان مشية الله تعالى له واجبة وعدمها ممتنع بالذات عندهم

فيصح ان عدم صدوره عنه ممتنع بالذات وان كان هو فى نفسه بالنسبة الى
نفسه ممكنا لان الامكان ذاتى لا يمكن زواله وهو ظاهر بخلاف الاخرين فانهم يجوزون
عدم صدوره عنه اذ ليست المشية واجبة ولا لازمة بالذات بل امر ممكن كارادتنا
والمقصود هنا اثبات الارادة وعينيتها للداعى اى العلم بالنفع والمصلحة وكلاهما
ظاهران ولا يرد عليه ان الارادة اذا كانت عين الذات ونسبة الذات الى الطرفين
على الطرفين على السواء فلا يكون مرجحة بل لا يكون القدرة ايضا عينا فان القدرة
هى صحة الصدور واللاصدور على السواء لان التغاير اعتبارى فالذات بدون اعتبار
العلم بالنفع والمصلحة واعتبار الصدور واللاصدور على السواء قدرة وباعتبار
ملاحظة علمه بالنفع والمصلحة بايجاده الممكن فى وقته الخاص ارادة وكذا الحال فى
باقى الصفات فمجرد الذات باعتبار القدرة لا يكفى فى الايجاد والفعل بل لا بد من
ترجيح احد الجانبين على الاخر وذلك بالقصد الذى هو الارادة والداعى ولا يلزم
منه عدم امكان اللاصدور نظرا الى ذاته وقطع النظر عنه هذا نعم لا يمكن ذلك
نظرا الى ضم اعتبار الذى هو الارادة وذلك لا ينافى الامكان مع قطع النظر عن
ذلك وقد مر امثاله وبالجملة ان الارادة متعلقة فى الازل بوجود الفعل فيما لا يزال
من الاوقات المتقررة المفروضة له فوجوب العالم بعد الارادة وتعلقها وان كانا
فى الازل موجبتين لوجود ذلك الفعل لكن فى ذلك الوقت الذى وجد المصلحة
والنفع فيه لا غير فان مجرد القدرة لا يكفى فمرجح الوقت موجود فى ذلك الوقت

هو العلم بالمصلحة بكونه اصلح حينئذ ووجود المصلحة فيه على نحو ما قاله الحكماء
فى نظام العالم المخصوص مثل كون الفلك على مقدار خاص واحوال مخصوصة
وحركات مخصوصة وكذا الارض وغيرهما من المخلوقات على الهيئة الخاصة الواقعة
فانهم يقولون انما اقتضت المصلحة ذلك النظام الكل حيث لا يصلح ولا يكتف
بل لا يمكن الا ذلك فما يجيبون عن اختصاص العالم على الهيئة والاحوال والمقادير
والامور الواقعة مع امكان غيرها من الوجوه الغير المتناهية من ان ذلك هو
علمه تعالى بان ذلك هو الاصلح يجيب بمثل ذلك بعينه المتكلمون لاحداث
العالم فى الاوقات المخصوصة لا غير هو علمه بان لا مصلحة الا حينئذ فالارادة عين ذلك
العلم او معللة به فلا يلزم عدم القدرة ولا الايجاب ولا التسلسل ولا الترجيح بغير العظيم
مرجح فتامل فانه دقيق يدفع الاشكال الذى تخيلوا عدم امكان دفعه وهو انه اذا
كانت الارادة عين الذات لزم قدم العالم وايجاب الواجب وهو بعينه مذهب
الحكماء الذين يكفرهم المتكلمون وذلك لازم على مذهب الاشعرى ايضا من زيادة
الصفات القديمة وذلك منع لزوم تعدد القدماء بدونه ويندفع ايضا
اشكال آخر وهو المعارضة لادلة بطلان التسلسل بان التسلسل واقع فان الحادث
يحتاج الى علة تامة حادثة وهكذا والا يلزم قدم الحادث ولا يندفع بانه ينتهى
الى الواجب المشروط بعدم السابق كما فصله مولانا ابو الحسن وهو ظاهر نعم
يبقى اشكال آخر وهو ان هذه الارادة اما صادرة بالاختيار فيلزم التسلسل

او الدور او الترجيح بلا مرجح او لغيره فيلزم الايجاب فيمكن ان يقال تلك المرجحات
والارادات اعتبارية فلا يضر التسلسل وان الترجيح فى الارادة بلا مرجح غير محال
وانما المحال فى غيره فانا نجد صدور ارادة فينا اختيار الغير ارادته فانا نجد
بل يهة ان تحريك اليد والنزول من السطح على الدرج والسلم ليس باضطراري
لا فعلهما نفسه ولا ارادتهما واختيارهما بخلاف الرعشة والسقوط من غير
اختيار وهو من اجلى البديهة وليس ذالك بمجرد مقارنة الارادة من غير
تاثير كما قال به من اراد تحقيق مذهب الاشاعرة وسماه كسبا لا تفويضا و
لا جبرا بل حالا متوسطة بينهما فان اقتران الارادة بغير تاثير كالعدم بل نفس
العدم فهو خير محض وهو ظاهر ولو تنزلنا وقلنا ان الاستثناء غير معقول فنقول
نحن نصرف كونه بالاختيار بحيث لا يمتنع عدمه وان لم نعرف سبب ذالك و
لم نقدر على دفع بعض شكوك الخصم كما فى بعض البديهيات كما اشرنا فى
علم الواجب فتذكر وكذا الجواب عما يستحيل ان مواد الامور الاختيارية ضرورية
فلا اختيار مثل تصور المقصود واعتقاد النفع والتصديق بفائدته او دفع
الضرر والشوق والارادة على ان ذالك غير مسلم فان التصور قد يكون اختياريا
بل وكذا التصديق ولو كان باعتبار المقدمات وترتيبها او المنبهات وكذا
الارادة فانهم قالوا الفرق بين الشوق والارادة ان الاول ميل جبلى والثانى ميل
اختيارى والا يلزم عدم معقولية التكليف اصلا وكذا الثواب والعقاب

الثابتة بالنصوص الكثيرة كالكتاب والسنة واجماع اهل الملل على انه
قد يقال مبادى الاختيار لا يوجب الفعل قبل وجوده بل عين وجوده
وذالك لا يسلب الاختيار وهو ظاهر فانه ما ثبت تقدم العلة على المعلول
بالوصفان وان ادعى البديهة فى ذالك فانه ممنوع وما قال الدوانى
فسر المتكلمون الارادة بانها صفة مختصة لاحد المقدورين وقيل هى فى الحيوان
شوق متاكد الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هى
الاجماع وتصميم العزم وقد يشتهى الانسان ما لا يريده كالاطعمة اللذيذة
بالنسبة الى العاقل الذى يعلم ان اكله من الضرر وقد يريد ما لا يشتهيه
كالادوية البشعة النافعة التى يريد الانسان ان يتناولها لما فيها من النفع
وفرق بينهما بان الارادة ميل اختيارى والشوق ميل جبلى طبيعى ميلى ولهذا
يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصى ولا يعاقب باشتهاء هؤلاء وجعلوا
مبادى الافعال الاختيارية فى الحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع
الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون اسقطوا
الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتاكد واقول فى كون القصد والارادة من
الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان كذالك لاحتاج الى قصد آخر ويتسلسل
والقول بان بعضه اختيارى دون بعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر

انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع اى الارادة بالضرورة ومبادى الافعال
الاختيارية ينتهى الى الامور الاضطرارية التى صدرت من الحيوان بالايجاب
فان اعتقاد النفع واللذة يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق ويتاكد فتطيعه
القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة والاختيار فى الحيوان
عبارة عن كون علمه وشوقه التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذالك
ثم جعل الشوق غير الارادة وفرق بينهما بما سبق يلزمه ان يكون تناول الا طعمة
البشعة النافعة بالنسبة الى العالم بنفعهما مع كراهيته اياها صادرا عنه من غير
شوق وتناول الاطعمة اللذيذة المضارة بالنسبة الى العالم بضرها صادرا عنه
من غير ارادة لانتفاء الميل الشهوانى الذى سماه الميل الجبلى فى الاول وانتفاء
الاختيار فى الثانى فلا محيص عن الاول ولان نوقش ما فى الثانى فلا محيص عن
الاول وحينئذ لا يكون مبادى الافعال الاختيارية مطلقا خمسة فان قلت كيف
يتحقق الثواب والعقاب فان ذالك بمنزلة ان يضطر الانسان غيره الى فعل
ثم يعاقب بعض المضطرين ويثيب بعضهم قلت تقرر عند اهل الحق ان
الثواب والعقاب من الله تعالى ليس لسابقة استحقاق وليس لاحد حق على
الله تعالى حتى يكون منعه عن ذالك ظلما له تعالى عن ذالك علوا كبيرا واما ما
يقوله المعتزلة من ان العبد باختياره وقدرته يفعل الطاعات والمعاصى ويستحق
لاجلها الثواب والعقاب فلا يساعده اهل الحق ولا التحقيق والكسب الذى

يثبته الاشعرى عبارة عن تعلق قدرة العبد بالفعل من دون ان يكون لها
تاثير اذ لا مؤثر الا الله تعالى عنده وبذالك يمتاز مذهبه عن مذهب المعتزلة
فان قدرة العبد عندهم مؤثرة وباثبات القدرة الغير المؤثرة يمتاز عن مذهب
الجبرية فان تكليف العاجز غير واقع واما تكليف القادر وان لم يكن قدرته
مؤثرة فهو واقع وليس من الجبر فى شئ انتهى ففيه نظر اما اولا فلان مراد
من قال ان الارادة اختيارية انها ليست بجبلية كالشوق لانه يصدر عنه بارادة
اخرى اما بنفس العلم بالنفع او مسبب عنه فتامل وثانيا انه قد يلزم ان بعضها
اختيارية دون البعض ويمنع التحكم وكذا عدم مساعدة الوجدان بل نجد
غير ذالك فانا نجد انا فى ايجادنا الشئ واختيارنا لسنا بموجبين بل نجد
فى انفسنا انا قادرون على تركه وتركه اراد ته حتى نوجده وليس فيه ايجاب
الفعل ولا ايجاب الارادة كالفعل ولا الارادة اخرى لها الا الى النهاية وثالثا يمنع
كون الامور الاختيارية تنتهى الى الامور الاضطرارية فان تصور الفعل المطلوب
قد يحصل بالاختيار وكذا اعتقاد النفع ولو فى تحصيل المقدمات فقوله فان
اعتقاد النفع الخ ممنوع ورابعا على تقدير تسليم ان الاختيار فى الحيوان ما ذكره
ليس قدرته عبارة عن ذالك كيف والقدرة بالنسبة الى الطريق على السواء
والارادة مرجحة لاحدهما وخامسا انه لا يمكن ان يوجد فعل اختيارى من
عاقل من غير ارادة بل لا يمكن تناول الاطعمة اللذيذة المضارة بالنسبة الى العالم

بضرها من غير ارادة وسادسا انه لو سلم ذالك لم يكن مبادى الافعال
الاختيارية خمسة وسابعا انه قد يكون مراد القائل انه لا يزيد المبادى على
ذالك لا انه لا ينقص فان القائل صرح بان الانسان قد يشتهى ما لا يريده كالاطعمة
اللذيذة الضارة وقد يريد ما لا يشتهيه كالادوية فقد صرح بانفكاك احدهما
عن الاخر فكيف يقول انه لا بد من اجتماعهما دائما وثامنا انه قد مر تحقيق انه
يجوز الايجاب فقد يقال انه يكفى للثواب والعقاب الاختيارية فى الجملة ولو كان
الفعل صادرا عنه باختياره اولا وان كان بالاخرة يجاب فتامل وتاسعا انه قد
تحقق عند اهل الحق على ما يدل عليه العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا على
الوعد بالثواب والعقاب بحيث يدل صريحا ان ذالك بالاستحقاق مثل
وذالك بما كنتم تعملون والثواب والعقاب وهو فى القرآن العزيز والسنة
الشريفة اكثر من ان يحصى ولا يحتاج الى البيان والذكر والعقل يجد ان من
اطاع شخصا فى مطلوبه ومأموره ولا يخالفه انه يستحق به المدح وان من
عصاه يستحق الذم والعقاب وعاشرا انه لو صح عدم استحقاق الثواب كيف
يصح عدم استحقاق العقاب مع اعقابه فان عقاب من لا يستحق مما لا خفاء
فيه فى كونه ظلما ولا تغفل عن قوله قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب
من الله ليس بسابقة استحقاق اه وكان مبنى ذالك على كون الحسن والقبح
شرعيين فقط وفيه ما لا يخفى بل علم مما ذكرنا انهما عقليان بل ذالك لا يجوز

على تقدير كونهما شرعيين ايضا واذ لا يجوز عقاب من لا يستحق عند عاقل
بل عند مجنون وصبى ايضا فتامل فكيف يجوز الشارع فقوله لا يساعده اهل
الحق ولا التحقيق غلط وحادى عشر ان الكسب بالمعنى الذى ذكره جبر
محض لا واسطة بين الجبر والتفويض فان مقارنة الارادة مع عدم تاثيرها
اصلا كعدمها لا يخرجه عن الجبر وهو ظاهر وثانى عشر انه يلزم عدم اندفاع
المحذورات التى التزمت الاشاعرة بها الجبرية والقدرية الممنوعة شرعا ايضا
ومنها يلزم ان يكون تكليف العاجز واقعا ولم يذهب اليه احد وان جوزه
بعض فان القدرة المقارنة اذا لم يكن تاثيرها فى الفعل لصاحبها فان وجود
ما لا تاثير له فى حكم العدم كيف تاثيرها فى الفعل محال عند الاشاعرة على ما
يقتضى دليلهم اقول ولزوم التسلسل اه يمكن ان يقال الداعى من الواجب
فلا يلزم التسلسل او تعدد القدماء على ان يقال وبالجملة الصفات كلها عين
الذات عند المصنف والمعتزلة غاية الامر انه يضاف اليه كونها علما لا صفة
اخرى للواجب مغايرا له والا يلزم التسلسل او تعدد القدماء وهو باطل
مطلقا ذاتا او صفة لما ثبت من حدوث ما سوى الله فتامل .

قوله قدس سره : والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك اه – يحتمل ان
يكون المراد اتصافه بمطلق الادراك اى عالما بالمدركات جميعا مثل الملموسات
والمشمومات والمذوقات او اراد منه السمع والبصر بخصوصهما كما هو المشهور

يحتاج

وذكره الشراح والدليل عليه من السمع اى الكتاب والسنة والاجماع ظاهر بل لا اليه لكونه ضروريا كسائر الضروريات ولكن لم يقنع فى الكلام بذلك بل يحتجون عليه بناء على فرض عدم الضروريات والا لم يحتج الان الى الاحتجاج فى كثير من المسائل غير ان الاحتجاج عليه هنا كاد ان لا يتم الا بانضمام النص مثل الاجماع فينبغى ان يكتفى به اولا .

قوله : سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية آه — قد يمنع ذلك فانه قد يكون له دليل سوى الاجماع فان العقل يدل على عدم النقص فى الله تعالى وايضا قد ادعى الدليل العقلى على حجية الاجماع فتامل فيه ثم ان المشهور من مذهب اصحابنا ان صفتى السمع والبصر راجعتان الى العلم بالمسموع والمبصر والدليل عليه ان ليس فى الله تعالى صفة اخرى يصلح ان يقال ذلك هو السمع والبصر غيره فيكون ذلك سبب غيرهما صفة اخرى من صفاته تعالى دون العلم بسائر المحسوسات مثل المذوق والملموس والمشموم وجودهما فى الكتاب والسنة والاجماع مع عدم معنى ظاهر لهما سوى ذلك ولا بد فى ذلك مثل عد الارادة صفة اخرى مع قولهم بانه العلم بان جميع الصفات راجعة الى غير الله تعالى مع انهما مذكورة وبالجملة لما وجدا فى الصفات وما علم لهما معنى آخر وكذا ارجاعهما الى صفة اخرى فقلنا ذلك فان السمع والبصر بمعناهما لا يمكن مع نفى الالة اذ لا يتصور السمع والبصر بغير الالة معنى آخر سوى العلم فالقول بانهما معنى زائد على العلم وانما الاحتياج الى الالة لنا قصورنا والواجب

تعالى لاستغنائه وكماله يحصل له ما لا يحصل لنا الا انهما ما يفهم فانه يدل على حصول السمع الحقيقى والبصر لكن ذلك بغير الالة وهو خارج عن طور العقل وليس ذلك الا تصور حركة فى غير الجسم والجسمانى بغير تقدم وتاخر ومثل ضرب الله تعالى شخصا بغير آلة لعدم الاحتياج وانه انما يحتاج اليها غيره للقصور ونحو ذلك وهم يقولون بامثال ذلك مثل ما سيجيء من حدوث التلفظ وقدم الملفوظ ورؤية المسموع ونحو ذلك فتامل .

قوله : واحتج الثانى آه — الثانى ان كان النافى للمعنى الزائد فدليله الاول جيد ولكن الثانى غير جيد فانه يدل على نفيهما مطلقا وان كان النافى مطلقا فبالعكس مع انه غير معلوم ذهاب احد اليه الا ان يكون من غير المسلمين و ان الدليل الثانى منقوض بالعلم وغيره كما اشار اليه الشارح فى الجواب بقوله كالعلم والقدرة والجواب باطل ظاهر كما ذكره وهو ان الصفة قديمة وتعلقها حادث .

قوله قدس سره : وعمومية القدرة آه — اعلم انه لا شك فى ان الله تعالى متكلم وهو ظاهر ومجمع عليه وموجود فى الكتاب والسنة وانما الخلاف فى معناه فلا بد من تحقيق ذلك واعلم انه لا شك ولا نزاع لاحد فى كون الله تعالى متكلما بكلام لفظى كالانسان فانه معلوم حتى للصبيان والمجانين ان الانسان متكلم بكلام لفظى بل نقول لا شك فى انه اذا لم يتصف احد به ولم يصدر عنه كلام

لفظى لا يقال له متكلم وانه اذا تكلم به يقال انه متكلم فالتكلم والكلام صفة له
وان لم نعلم قيامه به خصوصا بالمعنى المذكور فيوجد المتكلم بدون قيام المعنى
ولا يوجد بوجود الكلام فى نفسه فعلم ان المدار على حصول اللفظ لا وجود
المعنى فانا اذا علمنا ان زيدا يريد ان يتكلم وتعقل مضمون قوله اشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله مثلا لم يقل انه يتكلم به وانه متكلم ولهذا
لم يحكم بايمانه ما لم يقله وهو ظاهر ومعلوم ايضا ان صدق المتكلم على شخص
لا يستلزم الا اتصافه بالتكلم وقيامه به لا قيام الكلام بمعنى الالفاظ والعبارات
ان قلنا ان صدق المشتق يقتضى قيام المبدء فان مبدء اشتقاقه هو الاول
لا الثانى على ان ذالك غير مسلم فانه كلام ظاهرى غير تحقيقى فان الحداد
صحيح لغة وعرفا مع انه لا قيام للمبدء بل انما يقال ذالك باعتبار اتصاف
موصوفه بصفة الحديد ونحو ذالك الشمس والقمر وغير ذالك بل الموجود
نحوى ايضا كذالك فان الوجود ليس امرا قائما به واتصف هو به بل هو امر اعتبارى
لا قيام له حقيقة وكذا الممكن ونحو ذالك وقد حقق فى موضعه وقال المحقق الدوانى
ان صدق المشتق على شىء لا يقتضى قيام مبدء الاشتقاق به وان كان عرف اللغة
توهم ذالك حتى فسر اهل العربية اسم الفاعل بما يدل على امر قائم به المشتق منه
وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع
صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق الشمس مستند الى نسبة الماء

الى الشمس بتسخينه بسبب مقابلتها انتهى ثم اعلم ان لا شك فى ان التكلم
هو ايجاد الكلام وخلقه وانه لا قيام له الا بالهواء الحاصل من تحريك اللسان ونحوه
فان اتصاف من تكلم بالكلام وكونه متكلما ليس باعتبار خلقه وكونه مصدر التكلم
القائم به ولا باعتبار قيام اللفظ به والا يلزم ان يكون الهواء متكلما لا الانسان و
لم يكن الله تعالى متكلما بكلام لفظى وهو خلاف البديهة وما علم من الشرع ضرورة
وله مفاسد كثيرة وقد وقع بالتزام انه ايضا كلام كالنفسى وانه لا نزاع فى ذالك
وانه يلزم ان يكون من تعقل الكلام النفسى يكون متكلما من غير صدور لفظ واعتبار
وهو خلاف المعقول والمنقول كما عرفت فعلم من ذالك كله ان لا معنى للكلام
النفسى وان كونه متكلما معناه اتصافه بالتكلم وخلق الالفاظ لا غير وان كان له معنى
ولكن ليس ذالك بصفة الكلام بل معنى حاصل فى النفس ولم يصر ذالك سببا
للاتصاف بالكلام وان كونه متكلما ليس بذالك الاعتبار بل باعتبار اللفظ وانه
لو نزل وقيل باتصافه بذالك ايضا وتسميته باعتباره ايضا متكلما بكلام فانما هو
مجاز باعتبار اتصافه باللفظى اذ قد عرفت انه ما لم يوجد منه اللفظ لم يقل له ذالك
الا باعتبار انه سينقل ذالك ويقدر عليه وبالجملة ليس باعتبار معنى اصلا وهو معلوم
من اللغة والعرف واذا تاملت ما تلوناك فقد عرفت صحة ادلة المعتزلة وبطلان
ادلة الاشاعرة ومن عاهم ايضا انه ما ينبغى من المعتزلة ايضا تسليم ما ذكره الاشاعرة

من الدليل على اثبات الكلام النفسي وهو انه مشتق وصدق المشتق يقتضي
قيام المبدء فقد غلط المستدل والخصم في ذلك من وجوه بل عرف كل واحد
منهما المدعى فتامل وكذا ضعف ما ذكره الدواني من انه في تحقيق الكلام كلاما
حيث قال ولنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة هي ان صفة الكلام فينا
عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مؤلفة في الخيال
وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة الكلام القائم بذات الله تعالى صفة هي
مصدر تاليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مولف له تعالى بذاته في علمه
القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه
عن العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلامه كما ان كلام غيرنا
معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه
تعالى علمه ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف من ان
كلامه الاصوات والحروف ومايشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور
عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب
الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق انتهى فان ذلك في الحقيقة راجع الى
القدرة على خلق الكلام والتكلم وايجاد الكلام ولم ينكره المصنف وسائر المعتزلة
وليس مذهب آخر في الكلام غير مذهب الاشعري والاعتزال والحكمة مع ان فيه قصورا

اذ باعتبار محض صفة القدرة لا يقال متكلم الا مجازا فان صفة التكلم ليست مثل سائر
الصفات القديمة مع حدوث تعلقها فانه لا يقال المتكلم الا لمن اتصف به وهو
ظاهر الا ان يرتكب فيه ايضا ذلك ويقال متكلم اى قادر على ايجاد الكلام على النحو
الخاص على ان مقدمته هي مثل مطلوبه وايضا انه لا معنى لكون العبارة والكلمات قديمة
وازلية قائمة بذاته تعالى فانها حادثة بديهة فانها يوجد حرف بعد حرف وكلمة
بعد اخرى ومع ذلك يلزم وجود الخطاب من غير مخاطب او خطاب المعدوم
وهو سفه لا يليق الا بالمجنون ولا يندفع بكون المخاطب مقدرا فانه انما كان معدوما
وذلك لا يلزم قدمه فتامل ذلك فبعد ما ذكرناه ينبغي لك التامل في كلام
الفريقين المفتتح بالتحميد اه بل بالبسملة والمختتم بالناس المستفاد فيهم .

قوله: واكثر الخلف — بل الخلف وهم العلماء المتاخرون كما ان السلف هم العلماء
المتقدمون .

قوله: عربيا — خبر بعد خبر وكذا اما بعده مثل قوله منزلا .

قوله: واردا على عقيب ارادة التكوين آه — في بيانه تامل اذ يدل على كون كن الذي
في قوله حين ارادة التكوين حادثا وكونه قرآنا حينئذ غير ظاهر منه وكون القرآن
واقعا عقيب ارادة التكوين بكن ظاهر فان هذه الالفاظ مخلوقة لله تعالى وانما
يكون ذلك بعد ارادة كونه والقول له كن .

قوله: وجوابهما — لا نزاع في اطلاق القرآن وكلام الله تعالى على هذا المولف الحادث

اى العبارات والالفاظ حقيقة حتى يكون صدقهما عليه وعلى الكلام النفسى بالاشتراك اللفظى واقعيا كيف وقيل اطلاقهما على اللفظ مجاز لا حقيقة كما سيجئ بل يقول المعتزلة باطلاقهما على النفسى حقيقة فتامل .

قوله : احدها آه — انت خبير بانه لا معنى لهذا الوجه الذى هو مختار الغزالى فان سماع الكلام اللفظ والمعنى الازلى من غير سماع حروف وصوت مما لا معنى له اصلا ولا يقول به عاقل كرؤية من ليس له كم وكيف ومكان وهو فرع تعلق الرؤية والسماع بكل موجود وانت تعلم انه خارج عن طور العقل وان ذالك محال فلا يمكن بطريق خرق العادة ايضا فان خرق العادة انما يكون من الممكن ولا فرق بين تعلقها بالمعدوم والموجود الذى لا يمكن ان يرى مثل الاصوات والمذوقات والمشمومات وان سمع اصوات الاجسام وهو ظاهر عند العاقل وذكر وجه التسمية مما لا يحتاج اليه حتى يرتكب له امثال ذالك ويمكن ان يقال لو كان باعتبار كونه اول من خوطب بالكلام من الانس ونحو ذالك فتامل وعلى التقديرين هى كون الاطلاق باعتبار المماثلة والوحدة النوعية ومعنى جعلهما لمعنى كلى اى ما ينزل للاعجاز ويصدق على كل بعض ولكن بعض يعتد به مثل آية ويحتمل كلمة ايضا .

قوله : ومايقال — ان كلام الله تعالى يحتمل ان يكون هذا ايضا باعتبار الوحدة الشخصية .

قوله : على ان آه — اشارة الى جواب آخر فهو متعلق بالجواب عن وجهى المعتزلة .

قوله : الثالث آه — هذا الزام ظاهر وجوابه باطل بطلانا واضحا واشار اليه بقوله وتحقيق هذا فبقى الدليل الثالث للمعتزلة سالما والدليل الرابع ايضا لكن الك فان جوابه ايضا غير معقول فان كلامه تعالى مثل صل ولا تقربوا الزنا وقال موسى ونحو ذالك امر ونهى وخبر لا محالة فلا معنى لعدم كونه كذالك فى الازل وانما يصير ذالك فيما لا يزال لان المفهوم من كلامه تعالى ليس الا الاخبار والاستخبار والامر والنهى ونحو ذالك وهو ظاهر فيلزم حقيقة وجود الجنس من غير وجود النوع وليس بمنع بقوله قلنا هو اراد آه فانه معلوم انه اراد ذالك ولكن ليس بمعقول اذ لا معنى لوجود كلام لفظى او معنوى مدلوله لم يكن نوعا من الكلام خبرا او استفهاما او امرا او نهيا ونحو ذالك وايضا الجواب بقوله وقد يجاب بان السفه آه غير معقول فان خطاب المعدوم وامره على تقدير وجوده ليس بامر وخطاب بالفعل بل وعد ورجاء له كما فى طلب التعلم من ولد سيولد فان ذالك ليس بامر بالفعل ولا خطاب بل حكاية وخبر وميل النفس الى شئ ورجاء وطمع وهو ظاهر واما خطاب النبى صلى الله عليه وآله كل مكلف يولد فيمكن ان يكون بالقياس كما عند جماعة او بالخبر كقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة او بالاجماع كما ذهب اليه بعضهم او يقال ان المعدومين بل الغائبين عن مجلس الخطاب مامورون حين وجود صالحين للخطاب ومكلفين لان كلامه الدال على الخطاب موجود مستمر فيؤمر كل من

وصل اليه بعد فان الامر المستمر بالصلاة مثلا في ضمن قوله اقيموا الصلاة مثلا لما وصل
الى المخاطب وقرء عليه وعلم تعلق الحكم الان به وهكذا جميع احكام القرآن والاخبار
والاجماع وهو الذى اشار بقوله والمعدوم ليس بمامور لكن لما استمر الامر الى زمان
وجوده صار بعد الوجود مامورا وهذا هو المراد بالجواب المشهور بين الجمهور و
هو المعقول لا ان المعدوم مامور في ضمن الموجود وذالك ليس بسفه بل معقول يمتثل
فان امر المعدوم فقط هو السفه ولان المعدوم مامور حال عدمه بان يمتثل على تقدير يمتثل
وجوده لا ان يمتثل حينئذ فان ذالك سفه لان امر المعدوم والطلب منه وخطابه
غير معقول سواء قلنا امتثل على تقدير وجوده او في ضمن الموجود فان الثاني يرجع الى
الرجاء واظهار الميل والطمع كما صرح به في المواقف لان الخطاب والامر وهو ظاهر والاول
الى امر المعدوم وخطابه فان وجود مامور آخر ومخاطب كذالك معه لا يوجب وجود
المعدوم ولا يخرجه من كتم العدم اليه ولا يجعله صالحا للخطاب فان بديهة العقل
يحكم باستحالة خطاب المعدوم وامره فانه اذا تكلم انسان وحده في بيته وسمع
الصبي ويقول له كنت لمن تتكلم وما ههنا احد فلو قيل لم لم يكن له احد وكنت اتكلم
لضحك ولو قال كنت اتحدث معك وانت غائب كذالك وكذا لو قال له معك واخوتك
او ولدك الذى سيولد يفعل كذالك ولا شك انه يفهم قبحه ويرد عليهم ويضحك
وهو ظاهر فمعنى الجواب المشهور هو الثاني لا الاول فبقي الدليل الرابع ايضا سالما عن
الجواب فتامل .

قوله: وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا آه — قد يناقش انه لا معنى لحدوث
الكلام النفسي الذى هو مدلول اللفظي بالاشخاص والافعال فانهما خبران لمعنى
الامر الذى هو احد افراد الكلام مثل معنى صل فانه طلب فعل وهو الصلاة عن
مخاطب خاص وسهما خبره فلا معنى لحدوث تعلقه بهما مع كونه قديما وهو ظاهر
وقس عليه الباقي الا ان يقال ليس كلامه في الازل امرا ولا نهيا آه فيرجع هذا الجواب
اليه وقد عرفت ما فيه مما خرج من هذا الجواب وجه آخر للمعتزلة وهو ان القديم
يستوى آه نعم يمكن ان يجاب عنه بان القديم نسبته الى الجميع مساو ولكن قد يعرض
الدافع من تعلق النهي بشيء مثل تعلق الامر به فتامل فيه وان يقال ان للارادة
خلافا فان القديم مع تساوى نسبته الى امرين يتعلق باحدهما الارادة فتامل واليه
اشار الشارح وان لا معنى لتعلق الامر بالمنهي اسفيا وتساوى نسبته فان معنى صل
مثلا هو الامر وطلب الصلاة ولا معنى لتعلقه به بالمحرم وكذا لا تقربوا الزنا نهي فلا معنى
لتعلقه بالصلاة على ان الكلام النفسي هو المعنى وهو ليس بامر ولا نهي فلا معنى لقولهم
لما كان الكلام قديما ونسبته الى الجميع مساويا فتعلق الامر بكل فعل والنهي كذالك
فيكون المامور منهيا وبالعكس ففي تقرير الوجه مسامحة فافهم .

قوله: والاشاعرة قالوا آه — قد مر ما فيه مفصلا فتذكره وقد يزاد هنا على
انه على تقدير ~~التسليم~~ تسليم ان المتكلم مشتق من الكلام فالمعتزلة تمنع انه يقتضي
قيام مبدئه كلية وتقول قد لا يقتضي ذالك ولا يكون الاشتقاق بذالك الاعتبار بل

باعتبار ايجاده وذالك كاف للاشتقاق لا يقول ان ذالك يصح كلية بمعنى ان
يجعل اسم الفاعل حقيقة فيمن وجد المبدء بل يقول يصح ذالك فى الجملة يعنى قد
يكفى ذالك فى بعض الافراد ولا يشترط القيام دائما فكما يصح الاطلاق والاشتقاق
بالقيام فقد يصح بالايجاد ايضا فى الجملة وانما يرتكب ذالك فيما وقع الاطلاق فى
الشرع او اللغة او العرف ولا يجعله قاعدة كلية وعلى تقدير التسليم قد يقال فى الامثلة
انه يصح لغة الا ان الشرع او العرف منعه وايضا قد يعكس قوله وان اسمعنا آه
كلاما من شخص نسميه متكلما وان لم نعلم قيام الكلام به بل ان علمنا عدمه وعلمنا
قيامه بغيره ومع ذالك لا نسمى ما قام به متكلما بل غيره كما هو الحق وان الكلام قائم
بالهواء كما حقق فى محله ونحن لا نسمى الهواء متكلما بل زيدا مثلا .

قوله : والكلام آه — هذا حق اى عدم قيام الحادث بذاته تعالى كانه للاجماع
والاتفاق ولذا كون الكلام اللفظى حادثا وانه لو كان كلاما قائما بذاته تعالى لم يكن
الا قديما ولكن ليس كذالك بل لا معنى لذالك على ما مر تفصيلا فتذكر .

قوله : ولصاحب المواقف آه — هذا كلام العضدى فى المواقف الى قوله
وقال بعض الفضلاء ولا يخفى ما فى قوله والادلة آه فان ادلة المعتزلة لا يمكن حملها
عليه والجمع بين الادلة لا يمكن فتامل والفاضل القائل هو شارحه الشريف وهو
قوله الى قوله اقول .

قوله : ومن انكر آه — ان كان داخلا فيما ذكره فقد ذكر مع جوابه فلا معنى للاعادة

والا فلا معنى لقوله والمفاسد هى التى ذكرناها وقد عرفت انه ما ذكره
صريحا وكانه اشار اليه ففى العبارة مسامحة .

قوله : فذالك امر خارج آه — كلام حق وهو فى غاية الظهور ذكره الدوانى
ايضا فى اثبات الواجب وبالغ فى فساده .

قوله : وهو بناء على اصلهم آه — لا يذهب عليك ان الكذب قبيح بمعنى
انه صفة نقص لمن اتصف به وانه لا نزاع فى ذالك للاشاعرة وسيصرح
به الشارح فى محله فتامل .

قوله : والاصلح واجب على الله تعالى عندهم — اشارة الى ما تقرر عندهم
انه لا يجب على الله تعالى شىء وقد بين الشارح عدم وجوب الاصلح على الله
تعالى فى شرح قوله والاصلح قد يجب ويمكن ان يقال لو وضع موضعه وهو
مناف للغرض ومنافرله لتم الدليل ولم يرد عليه شىء فان الغرض من بعث
الرسول وانزال الكتب والتكاليف الشرعية هو امتثالهم وذالك انما يتم
مع الوثوق بالوعد والوعيد بل لا يمكن اثبات الرسل وانزال الكتب كما بين
فى موضعه وقبح مناف الغرض ايضا عقلى لا نزاع بين الاشاعرة والمعتزلة .

قوله : اولها آه — هذا الوجه لا خصوصية له بالاشاعرة كما ان وجهى المعتزلة
لا خصوصية لهما .

قوله : وهم لا يقولون به — ولا يخفى انهم يقولون ايضا بقبح الفعل بهذا المعنى

فان حاصله انه نقص لمن اتصف به وقد مر اليه الاشارة وسيجئ مفصلا .
قوله: اللهم آه — لا معنى لكونه الزاميا بها فان المعتزلة قائلون بكونه صادقا وكانه اراد انه يتم على مذهبهم لا مذهب الاشاعرة ففى الكلام مسامحة .
قوله: الثانى آه — يمكن الجواب على زعمه على قياس ما مر قد يكون الكلام امرا مجملا قديما ويحدث تفاصيله وصدقه وكذبه وايضا قد يقال لا نسلم ان كل عالم خبير يمكن ان يخبر على ما هو عليه اذ قد يعرض له مانع مثل ما نحن فيه .
قوله: كان رجوعه آه — فيه مسامحة بل يلزم ان يكون لوجه الاول هنا دخل اى لا يتم بدونه ففى العبارة مسامحة والامر هين .
قوله: اقول لا يمكن آه — لا يخفى انه يمكن الجواب بمثل ما تقدم بعينه هذا ايضا بان يقال لا ثبت ان الكلام النفسى صادق ولا معنى لصدق الكلام اللفظى الا صدق المعنى بناء على ما ذكره من ان كذبه راجع اليه وان يقارن انه لا يمكن صدق الاول مع كذب الثانى فان صدق الاول مطابقته للواقع وكذب الثانى عدم مطابقة معناه للواقع ومعناه هو الكلام النفسى فيلزم كذبه وهو ظاهر وما ذكر من جواز اتصاف الاول بالقديم واتصاف الثانى بالحدوث لا يستلزم ذالك وهو ظاهر فان قدم الاخر وكذا الحدوث نعم لو استدل على الصدق اللفظى بالدليل المتقدم بان يقال لو كان كاذبا لكان كذبه قائما آه يصح ما ذكره بان يمنع لزوم قدم الكذب فانه لا جاز كون النفسى قديما واللفظى حادثا

بجواز كون الكذب اللفظى حادثا اولى ولا يندفع ولكن قد عرفت ان المقصود انه يلزم من صدق الاول صدق الثانى ومن كذبه كذبه فانه قال فى الاول ان صدقه راجع اليه فتامل .
قوله: والثالث آه — لا خصوصية له بالاشاعرة ايضا لا دخل له للاجماع اذ يكفى قول نبى واحد اذ ثبت صدقه بالمعجزة .
قوله: وليس ايضا آه — بما قبله ثبت زيادة البقاء على الذات فيثبت المدعى وينسب اليه انه ليس بوجود ايضا ولهذا دليل الاول من الاكثر يدل على انه عين الوجود لا عين الذات الا ان ينضم اليه انها عينه ففى العبارة نقص ان كان مذهب الاشعرى انه غير الذات والوجود وان كان الاول فقط فيكون فيها زيادة فتامل .
قوله: ونقض بالحدوث آه — هذا جواب استدلال الاشعرى ولكن عن دليله على انه غير الوجود والجواب عن دليله على انه غير الذات يفهم من دليل الثانى والثالث للاكثر وحاصله منع كونه باقيا ببقاء زائد وكما انه موجود بوجود هو عينه يكون باقيا كذالك مثل سائر الصفات فقوله فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم والقادر ممنوع فرعا واصلا فتامل .
قوله: احدها آه — هذا يدل على كونه عين الوجود والثانى والثالث على انه عين الذات ففى تحرير المدعى واجراء الدليل قصور فتامل ويمكن اتمامه على عينيته

الذات بانه وجود وهو عين الذات فان المراد اثبات عينية البقاء للوجود الحقيقي لا الانتزاعي فلا يرد عليه انه لا يتم بذلك لانه دل على عين عينيته للوجود الانتزاعي والذات عين الوجود الحقيقي فتامل واعلم ان الظاهر ان مراد المصنف قدس سره نفي زيادة البقاء لا السرمدية ويجعل في ذلك ايضا فيدل على نفي زيادة البقاء ايضا فان عينية السرمدية يستلزم عدم زيادة البقاء لكونه جزءا منها وان الدليل الاول لا يناسب المتن بل الثاني فتامل .

قوله: واذا فسر البقاء آه — ما صرح بالمحال على تقدير تفسير البقاء بالوجود في الزمان الثاني فلم يظهر كون لزوم المحال على تقدير تفسيره بالمعلل به اظهر ولكن فهم من تحريره فانه قال لما كان آه ففهم منه انه يلزم المحال وهو عدم كونه واجب الوجود لانه اذا كان باقيا ببقاء غيره انه يكون باقيا بغيره والبقاء وجود مستمر فيكون موجودا بغيره فلا يكون واجبا فلا شك في ان الخروج عن الواجبية على تقدير كون البقاء معللا بغير الوجود اظهر ولكن تقريره حيث استدل على عدم كونه حينئذ واجب الوجود لذاته بقوله محال آه غير مربوط الا بتكلف .

قوله: اقول فيعود آه — فيه تامل واضح فان كون البقاء وجودا خاصا ما قرر في اصل الدليل لما يدل عليه تقريره وكذا قوله واذا فسر البقاء آه فان كان بذلك يعود الى الاول فهو عائد اليه على ان ظاهر كلام صاحب صحائف انه اعتراض على تقدير كون البقاء صفة يعلل بها الوجود وكذا جوابه فكيف يدعي انه لا بد في

اتمامه من ان البقاء وجود خاص .

قوله: فان افتقر آه — كانه علم من فرض كون الذات باقيا بالبقاء لا بنفسه احتياج الذات اليه فلو افتقر هو ايضا اليه لزم الدور كما ينبه بقوله لتوقف ثبوت آه وان كان فيه ما فيه مناقشة ولكن بقي احتمال آخر وهو احتياج البقاء الى الذات وعدم احتياجها اليه وكان عليه ذكره وان كان باطلا كغيره .

قوله: قلنا آه — فساد هذا الكلام ظاهر لا يحتاج الى البيان .

قوله: وان كان نفس المهية آه — هنا قسم آخر تركه للظهور لاشتراكه مع بعض الاحتمالات المذكورة وهو ان يكون نفس لازم المهية .

قوله: اقول هذا من قبيل اشتباه آه — حاصله انه يمكن اختيار ان التعين عين ما صدق عليه الواجب او معللا به او بلا زمه ومنع لزوم عدم التعدد فان لكل ما صدق عليه تعين هو نفسه او لازمه او معلل بهما وهو ظاهر وايضا يمكن اختيار الشق الاخير مع ارادة المفهوم فان الذات امر منفصل عن المفهوم الموجود مع كل واحد منهما فيحتمل ان يكون تعين كل واحد معللا به ولا يمكن ان يقال ان يكون المراد بالامر المنفصل من المفهوم والذات معا فان كل واحد منهما غير منفصل عن الاخر فليس الذات منفصلا فلا يكون المعلل به معللا بامر منفصل لانه حينئذ يبقى المعلل بالذات الذي هو غير منفصل ولا احد الشقوق الاربعة المتقدمة بل خامسا يختاره في الجواب هذا كله معقول وان لم يكن الوجوب والوجود واحدا

وقد مر بل ادعى البديهة فى انهما واحد لا بمعنى الامر المنتزع الاعتبارى بل
بمعنى الامر الحقيقى الذى يتخيل الانتزاعى الذى هو المفهوم منه بالبديهة وذلك
وجهه فهو معلوم بالوجه دائما وكنهه وحقيقته غير معلوم وبالجملة حقيقة الواجب
وعين الموجود والوجود المؤكد الذى هو الوجوب واحد وما يعقل منه الا وجهه
وهو الوجود العام المنتزع الاعتبارى الذى هو من الامور الاعتبارية بالبديهة وكذا
الوجوب ولكن الدليل ما دل عليه وقد ادعى البديهة وذلك غير بعيد وينبه
عليه بان الذى يفهم انه يوجد به شىء وهو معنى واحد لا اكثر مثل ما يوجد به الممكن
انا ما نعرف من ذلك الا وجهه وهو الانتزاعى فالواجب موجود بحيثية لا بهذا
الوجه العام الاعتبارى المفهوم منه ويعلم ذلك بالنظر الى الضوء وفرضه انه عين
مستقل لا عرض والمفهوم منه ضوء وهو وجهه ولم يعرف حقيقته فتامل ومنه يعلم
تحرير الدليل الثانى واندفاع اعتراضه بقوله اقول قوله آه فان المقصود ان الوجوب
الحقيقى الذى هو عين الذات واحد فحينئذ لا يرد قوله فيه ان تقدم العلة على
المعلول بالوجوب والوجود آه فانه موجود خارجى وكذا التعين فانه عين الذات
على ان الدليل الذى يدل على تقدم العلة وجوبا ووجودا على المعلول نعم الوجود
الذهنى والخارجى وهو ظاهر وكذا قوله ولو سلم فالموقوف لان الفرض ان
الوجوب واحد وايضا فى قوله وان اراد بالتعين الواحد المعين من التعيين
نظر فانه اذا انفك الوجوب عن تعين تعينه ولم يوجد بدونه باعتبار تحققه

مع تعين آخر فيلزم تحقق التعين بدون الوجوب فالمناسب ~~ايضا~~
ان يقال الوجوب ايضا متعدد فالمطلق لا ينفك عن المطلق والمعين
عن المعين فيندفع ايضا بان الوجوب واحد فانه وجود مؤكد والوجود
واحد كما مر ويمكن ان يقال فى نفى الشريك لا شك فى امكان ارادة كل
واحد من الواجبين ايجاد شىء من العالم وعدمه وايضا لو لم يكن يلزم
النقص والقصور فلم يصلح للواجبية وعلى تقدير التعدد يلزم عدمه اذ لو
اراد احدهما ذلك ويمكن ان يريد الآخر خلافه فيلزم اجتماع الضدين
او مغلوبية احدهما وهو ظاهر ويمكن ارجاع قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا اليه فيكون دليلا قطعيا لا ظنيا خطابيا كما قاله فى المطول ولا يرد
عليه ما اورده فتامل وقد استدل على نفى الشريك بالادلة النقلية مثل قل
هو الله احد ولا اله الا الله والقرآن والاخبار مشحونة به والاجماع ايضا يدل
ولا شك فى عدم توقف اثبات النقل على نفى الشريك .

قوله: وعلى نفى المثل آه – الظاهر ان هذا مستغنى عنه باثبات الوحدة
ونفى الشريك فان مثل الواجب لا بد ان يكون واجبا فيلزم الشريك فينفى
بدليله وكانه للاشارة الى دليل خاص به او لاحتمال عدم لزومه كون المثل
واجبا لاحتمال ان يكون الوجود عرضيا وهو ان المثل هو الشريك فى الماهية

والممتاز بالتشخص فيلزم عروض التشخص والتشخص عين الواجب وليس بعارض سواء قلنا الوجود جزء ام لا فلا يحتاج الى نفي تركيب الوجوب فتامل .

قوله : لما بيناه آه — قد مر البحث في نفي التركيب ولكن ما تم دليل بزعم الشارح وكان المحشي تتمه فينبغي الرجوع والتامل ويمكن ان يقال لا يضر احتمال الجزء الذهني الذي لا يكون سببا للنقص والاحتياج اليه اي في الخارج ولا يجب نفيه فان حقيقة الواجب قد ادعي محالية معرفته فعلى تقدير فرض العلم الذي هو محال يكون في الذهن شيئين فلا يلزم محال مع انه محال عند الكل وايضا الجزء العقلي ينتزع من مشاهدة الحقيقة ومعرفته في الخارج على ما قالوا وذالك غير ممكن بالنسبة اليه تعالى وهو ظاهر واما دليل نفي الضد فهو واضح بما ذكره وقطع النظر عن الواجب لا يضاده شيء بنفيه ويد فعه ولو حل مكانه وهو ظاهر .

قوله : ونفي التحيز آه — تقريره ان المتحيز لا يعقل وجوده بدون حيز فلا بد له من حيز اما بعد يدخل فيه ويتحد بعده مع بعده كما هو راى المصنف رحمه الله او سطح يحويه ومحالية الكل للواجب ظاهر فان كل ذالك مناف للوجوب وهو ظاهر فيمكن جعل ذالك دليلين احدهما عدم الوجود بدونه والاخر وجود العرض فيه وقابلية القسمة بل الجسمية والجسمانية فلا يرد قوله اقول آه

وهو ظاهر من وجهين احدهما قد يكون المراد تقرير الدليل على الوجه الثاني الذي ذكرناه وثانيهما انه على تقدير الاول ايضا قد اندفع ذالك وهو ظاهر .

قوله : على ان الاحتياج المستحيل آه — قد مر آنفا ما يمكن ان يدفع به .

قوله : وينقسم وحينئذ يكون جسما آه — قد يكون خطا او سطحا جوهريين وان كانا باطلين ايضا فلا بد من ابطالهما .

قوله : ومركبا ايضا آه — لان كل جسم مركب قد يمنع ذالك كما هو مذهب البعض مثل المصنف رحمه الله وغيره .

قوله : لان الحلول آه — قد يمنع ذالك وان قيل ويمكن ان يقال الحلول يتوقف على المحل وهو ينافي الوجوب .

قوله : وان لم ينقسم آه — اي ان لم ينقسم مع قابليته لذالك معنى يترتب عليه قوله احقر الاشياء ويرد اقول .

قوله : اقول في جعله آه — يكفي ترتبه عليه وان لم يكن مخصوصا به لكن ايجاد الاثنين محالا مطلقا كما مر على ان ايجاد الواجب مع الغير مستلزم لكون الواجب ممكنا والممكن واجبا فقد يكون المراد استحالته لذالك لا مطلقا فحينئذ التفريع ظاهر .

قوله : لان كل ما هو في جهة آه — هو مثل ما مر في المكان بل لو لم يذكره واكتفى بنفي كونه في المكان لكفى بل هذا عينه فتامل .

قوله: اقول الملازمة ممنوعة آه — كانه اشارة الى مايقولون انه يجوز ان لايكون
الخالى عن الحادث حادثا بان يكون افراد حادثة غير متناهية والنوع قديما و
انت تعلم ان لامعنى لذلك فان جميع الافراد اذا كانت حادثة لزم حدوث
الحقيقة والمهية فانه لابد لها من فرد توجد فيه فانها لا توجد من دون ان
يصير فردا او الفرض حدوث الجميع فيلزم حدوثها او قدم فرد وهو ظاهر .
قوله: لجواز ان يكون الحادث معلولا آه — يمكن دفعه بمثل ما مر من انه يلزم عدم
خلوه من الحادث فيكون حادثا ولا يرد منع الملازمة المتقدمة لما تقدم فتامل .
قوله: لما سبق آه — قد مر ما فيه مع ما فيه فتامل .
قوله: لو سلم آه — اى لو سلم ان القابلية ليست اعتبارية فلا يتصف بالحدوث
بل امر حقيقى وموجود خارجى يجوز اتصافه بالحدوث وان لم يصرح به ولكن علم .
قوله: واجيب بان التغير فى الاضافات آه — هى اعم من الصفة الاضافية
وعن تعلق الصفة التى هى ذات اضافة .
قوله: اقول الادلة المذكورة آه — ليس كذلك فان الادلة تدل على ان
التغير فيه تعالى وصفاته التى تكون صفة حقيقية محال لا فى اضافة صفته وتعلقه
بشىء آخر كيف وهو واقع والبديهة تحكم بان الله تعالى كان عالما بان زيدا
سيوجد ثم صار عالما بانه وجب ونحو ذلك وهو ظاهر من تقرير الدليل الاول

و الثانى وليس فى دليل الثالث لتغير وكذا الرابع وهو اظهر .
قوله: واعترض عليه بانه لم يثبت آه — قد مر الدليل على انه لا يجوز كون شىء
واحد من جهة واحدة فاعلا للشىء قابلا له ايضا لان الفاعل اذا اجتمع جميع
شرائط فاعليته يجب وجود اثر المقبول ومحال انفكاكه بخلاف القابل من حيث
انه قابل فانه مع وجود جميع شرائط قبوله واستعداده لا يجب المقبول فيه لاحتمال
ان لا يوجده الفاعل فيه وبالجملة استجماع شرائط الفاعلية مستلزم لوجود العلة
التامة فيستحيل تخلفه بخلاف استجماع شرائط القابلية لان الفاعلية بل سائر الشرائط
غير داخلة فيه بل الاستعداد والقبول فلا يوجب وجود المقبول فيه فتبين مقتضى
الفاعلية والقابلية تناف وتضاد فلا يتحققان فى شىء واحد من جهة واحدة لشىء
وذلك غير بعيد فلا يرد قوله واعترض عليه آه ولكن يمكن ان يرد ان القول
بايجاد وحدته من جميع الجهات ممنوع لامكان وجود الاعتبارات وتعددها
فيكون من جهة فاعلا ومن اخرى قابلا فان بيان كونه تعالى واحدا من جميع الجهات
مشكل ويمكن ان يقال انه قبل قيام الصفات به كذلك فتامل فيه .
قوله: انما محل النزاع آه — هذه عبارة شرح المقاصد ولا محصل لها
بل فى ربطها ايضا تامل وفيها تطويل فان المراد بيان ان مثل الادراك الذى
يحصل برؤيته ما فى الجهة والمكان هل يحصل لغيره مثل ذات الواجب تعالى
ام لا ومع بيان المراتب الثلاثة يكفيه الغمز اما الرؤية بعد الجسد فيقول

رؤية يحصل بها ادراك فوق الاول والاخر ثم اعلم ان من البديهيات
امتناع الرؤية بالعين ما ليس له مكان اصلا وليس في جهة بل ليس له ذات
فان الرؤية بالجارحة المخصوصة لا بد ان يكون لها مدخل في الرؤية والادراك
ومن المعلوم انه حينئذ لا بد من المواجهة والقابلية للاشارة الحسية والا
فلا يكون لها دخل بل وجودها وعدمها سواء فيكون الحاصل ادراكا علميا
وانكشافا تاما لا رؤية ولا نزاع في ذلك فتامل وانصف فلو صح من المنقول
ما يدل عليه فلا بد من تاويله مثل حمله على الانكشاف التام فتامل .

قوله : ولكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية — قد يمنع كونه بحيث لا يمكن
حمله على العلم الجلي والانكشاف التام للضرورة . يلزم

قوله : الثاني ان لا يكون موسى عالما بربه آه — هذا اسقط بالمرة اذ مقصود
المجيب العلم التام الجلي الضروري فوق الذي كان له ويكفي يتبين ايضا كيف
لا يراد ذلك ويلزم من عدم علمه بربه كفره نعوذ بالله منه ولا يجوز لمسلم ان
يتكلم بمثل ذلك .

قوله : باجماع المعتزلة — قد يمنع اجماع المعتزلة مع انه ليس بحجة فليوهم
القائلين بمقالتهم ان يقول هذا الجواب فهذا الدليل الزامي فتامل .

قوله : واجيب بانه مع مخالفة الظاهر آه — مخالفة الظاهر لدليل غير قادح
ولا عزيز بل هو اكثر من ان يحصى وهو ظاهر لمن تتبع القرآن وتفسيره .

قوله : وليس في اخذ الصاعقة آه — جواب سؤال كان قائلا يقول
في اخذ الصاعقة دليل على امتناع الرؤية وذلك كاف فبطل دليلكم وجوابه
المنع لجواز ان يكون السؤال تعنتا فاخذ الصاعقة لذلك لا لامتناع الرؤية
وهو خلاف الظاهر فانه ترتب على السؤال وليس بمعلوم كونه تعنتا والاصل
عدمه والظاهر خلافه والاستدلال بالاية انما يكون بالظاهر فتامل .

قوله : ورد هذا آه — يمكن ارجاعه الى جميع الوجوه للجواب عن الاعتراض
الثالث للمعتزلة فيتم هذا الاعتراض الثالث كالرابع وهو انه انما طلب الرؤية
ليعرف عدمه بالمسمع فيجتمع العقل والنقل عليه ويطمئن القلب كما في طلب
ابراهيم على نبينا وآله وعليه السلام كيفية احياء الموتى بقوله ارني كيف تحيي
الموتى الاية ولا يتم تقرير الدليل للاشاعرة على الوجه الاول وهو ظاهر .

قوله : واجيب بان الالتزام ان النبي المصطفى بالتكلم آه — يمكن بان يقال
لا شناعة في ذلك لاحتمال كون ذلك في اول وعدم خطوره بالبال لاشتغاله
بغيره من الواجبات التي قصصت عليه كما قال المعترض فتامل .

قوله : واجيب بانها علقت آه — انت ان لا تحتاج الى التقدير فان الفاء تدل
على ان التعليق بعد النظر وهو حال الاندكاك والتزلزل على ان الاضمار غير عزيز
وليس بعيب فيجوز للمانع ان يقول لم لا يجوز ان يكون المقصود حال التزلزل
على انه سيصرح ان المراد استقرار الجبل في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء

وان ذلك كاف للمانع بل هو بعينه قول المعترض فقوله في جواب فان قيل
استقرار الجبل واقع في الدنيا الى آخره في ذيل قلنا لكن في المستقبل وعقيب
الثاني والنظرين فمع جواب الاصل نيرجع السؤال من غير جواب فكلامه يناقض
بعضه بعضا وهو ظاهر .

قوله: فان قيل وجود الشرط آه — جواب آخر عن قوله فان قيل فهو بمنزلة
قلنا وقلنا ذلك آه رده يعني لا يمكن ان يجاب بهذا عن اعتراض المعتزلة
بقولهم استقرار الجبل آه وحاصل جوابه ان عدم استلزام الشرط للمشروط انما
هو في الشرط عند اهل المعقول لا اهل العربية فان الشرط عندهم الجزء الاخير
للعلة التامة الذي علق عليه الجزاء الذي هو الملزوم بادخال ان عليه وهذا الشرط
الذي هو العلة المستلزم لا بد ان يتحقق المشروط والمعلول عنده محال يلزم
تحقق الرؤية في الدنيا لتحقق الشرط المستلزم له وانت تعلم ان ليس ذلك
متفقا عليه بين اهل العربية فان السيد الشريف يقول ان الشرط الذي هو
مدخول حرف الشرط مثل ان يكفي كونه مما يتوقف عليه الملزوم والجزاء الا يرى
انه يصح قولهم ان توضأت فصل فان صحة الصلاة لا تترتب بمجرد الوضوء وهو
ظاهر على ان قولهم هو انه لا بد ان يكون مما يترتب عليه الملزوم والمشروط وذلك
لا يستلزم كونه الجزء الاخير للعلة .

قوله: وايضا الاستقرار حال الحركة آه — جواب آخر عن اصل اعتراض

المعتزلة وهو ان الرؤية لم يعلق على الاستقرار مطلقا وحاصل الجواب ان الاستقرار
حال الحركة ممكن بمعنى انه يحصل بدل الحركة السكون فان ذلك ممكن نعم لا يمكن
بشرط الحركة لا في زمانها وحاصل الكلام راجع الى الفرق بين معنيي المشروطة العامة منه
وللمعتزلة ان تقول المتعلق بشرط الحركة وفي زمانها بحيث لا يزول ويجيء بدله السكون
بقرينة والبقاء وهو ظاهر وقد اعترف من قبل فتامل وبالجملة لا نسلم دليلهم النقلي
على امكان الرؤية فانه قد تم عن جواب كلا الوجهين .

قوله: ومن المعقول انا نرى الاعراض آه — فساد هذا الدليل اظهر
من ان يبين وانه منقوض بلزوم كون الواجب في مكان وجهة وقابل للقسمة و
غير ذلك مما يوجد في الممكن الموجود ولم يوجد في الواجب نعوذ بالله من
ذلك بل يلزم كونه مرئيا الان وهو ظاهر .

قوله: فقد اعترض بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين — قيل هو ابو المعالي
عبد الكريم الجويني استاد الغزالي كانه فهم من كلامه ان المراد من علة الرؤية ما يتعلق
هي به اي المرئي ولا شك انه يبعد ارجاع التقرير المذكور للدليل الى هذا اذا ن
الوجود مما لا يمكن ان يرى وقد اثبت في هذا الدليل كونه علة ويصير اكثر المقدمات
حشوا بل لما يمكن تقريره بحيث يلزم منه امكان رؤية الواجب في الاخرة فتامل .

قوله: وايضا علة الصحة آه — لا يخفى انه تمكين دفع وجه اندفاع الاعتراض
الاول والثاني بانه يجوز ان يكون العلة هو الوجود بشرط الامكان او الحدوث

والشرط يجوز كونه اعتباريا ولكن يصير هو الاعتراض الرابع وسيجيء مع ما في
وجه دفعه .

قوله : قبل ان الهداية آه — هذا دفع لوجه اندفاع الاعتراض الثالث .

قوله : ووجه اندفاعه ان صحة آه — قد يقال هذا الوجه ممنوع اذ يجوز
ان يكون الصحة الرؤية شرطا ومانعا كما يجوز لتحقق الرؤية فتامل فيه .

قوله : ان كان ممن يعتقد آه — فيه انه لا يلزم من ان يكون الدليل باعتقاده
صحيحا كونه كذلك فللمانع ان يقول لم لا يجوز ان يكون وجود كل شيء عينه ويرد
على من لا يعتقد انه يصير دليلا الزاميا وجدليا لا تحقيقيا فلا يلزم منه المطلوب
في ثبوت الرؤية .

قوله : وقال بعض المحققين آه — هذا التوجيه بعيد عن هذه العبارة
والامر هين مع الصحة .

قوله : والشيخ الاشعري يلتزمه آه — لا خفاء في شناعة التزام مثل هذا فانه
التزام لخلاف الضروريات الاوليات فيكون مكابرة فلا يستحق الجواب كما اشار
اليه الرازي في الوجود ونقله الشارح بقوله وقال الامام الرازي وهذه مكابرة
لا يرتضيها العقل .

قوله : ومنها نقض الدليل آه — هذا من جملة ما اشرنا اليه وانه نقض بعض
مقدمات الدليل لا الدليل بجميع مقدماته وهو ظاهر .

قوله : اقول كما ان تعلق الرؤية آه — لعل الفرق بين صحة الخلق والمخلوقية
واللمس والملموسية انه يمكن ان يراد في الثاني انه يحتاج الى موجود يكون ملموسا
ومخصوصا بكمال الوجود ولا يكون حال العدم بخلاف الاول فان صحة الخلق امر
اعتباري فانه محض الامكان ولا يحتاج الى امر موجود مخصوصا بحال الوجود
دون العدم فان العدم يخلق بل الخلق مخصوص به فان الموجود لا يخلق فتامل .

قوله : الاجماع آه — لا يخفى ما في الاجماع فان اثباته دونه خرط القتاد وكذا
حجيته مع عدم دخول المعصوم ويعلم ذلك كله من الرجوع الى بحثه في الاصول
على ان عدم الاجماع هنا ظاهر فان المعتزلة والامامية كلهم على امتناعها ومن
يسلم منه انه وقع الاجماع قبل ظهور المخالف فان الامامية كانت دائما واول الاسلام
فاين تحقق الاجماع قبلهم وايضا قوله حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون
رجلا من الكبار الصحابة لا يرتبط بما قبله .

قوله : بيان ذلك آه — تطويل بلا فائدة بل لما يناسب من المستدل والاولى
الاختصار على ان النظر جاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى ولا يخفى ان النظر الموصول
بالى لا يكون بمعنى الرؤية فانها لا يستعمل بالى فانه لا يقال رايت الى فلان بل رايت
فلانا الا ان يكون بمعنى تقليب الحدقة .

قوله : لا نسلم ان لفظة الى صلة بالنظر آه — لا شك في بعده وانه لا يحسن بطر

بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة وجعل ناظرة اسم مفعول بمعنى منتظرة ولو سلم مجيئه بمعنى الانتظار وانه في الاثبات كذلك .

قوله: فالنظر الموصول بالى آه — لا خفاء في عدم تعدي النظر بمعنى الانتظار بالى فلو كان في الاية كذلك فلا بد من التضمين ولهذا قال ماء الغمام ولم يقل الى ماء الغمام .

قوله: ولا يمتنع حمل النظر الوارد آه — لا يذهب عليك ان الرؤية لا يتعدى بالى بل تبعه لما قدمنا فلا يحتاج الى عند حذفها من قوله ماء الغمام بل لو كانت لاحتاج تصحيح الكلام الى بيانه كما مر وايضا دعوى امتناع حمل الموصول بالى الى غيرها ليس يحتاج اليه في مقام الجواب كعدم الامتناع .

قوله: وفي الثاني ناظرات آه — لا شك في بعد الحمل وان الظاهر من البيت هو الانتظار لان الرؤية وان كانت رواية الشعر قوم بكر والرحمان هو الذي يمكن رؤيته لا الرحمان الذي لا يمكن رؤيته فيئول الى جهة الرحمان او آثاره فليس مراد المعترض انه ههنا بمعنى الانتظار اذ لا يمكن رؤية الله تعالى بل ~~معناه~~ مراده ان معناه المناسب هو الانتظار فالجواب بعيد وابعد منه وذكر بعض الرواة الى قوله و على هذا فالجواب ظاهر .

قوله: وفي الثالث آه — انما الاستدلال بسوق الشعر وان المتبادر بحسب

المقام والمعنى هو الانتظار لان النظر الغير الموصول بالى بمعنى الانتظار اليه حتى يجاب بقوله لاحتمال ان يكون المعنى في الثالث يرون سحا له آه .

قوله: ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية — فانها يتعدى بنفسها لا بالى وقد مر مرارا وهو ظاهر وفي هذا الجواب عن الاستدلال لا يحتاج الى قوله بل لزوما عاديا آه مع انه ليس كذلك اذ كثيرا ما يتحقق التقليب ولا يتحقق الرؤية عادة وكانه اراد الجواب عن ان يقول المستدل هو كذلك الا انه قد يستعمل في الرؤية مجازا للزوم وذلك كاف لنا فقال بل لزوما عاديا آه .

قوله: واجيب بان النظر آه — قد عرفت دفعه بان الموصول بالى لا يكون بمعنى الرؤية فان الرؤية لا يتعدى بالى بل بنفسها فلا يسمع دعوى شهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال .

قوله: ولو سلم آه — لا يناسب فانه من جانب المستدل .

قوله: والبواقي آه — قد عرفت ان النظر ليس في الرؤية حقيقة بل لتقليب الحدقة بشهادة الاستعمال وصحة المعنى وهو ظاهر .

قوله: وعلى تقدير كون النظر مجازا آه — لا خفاء في عدم كون النظر بمعنى الرؤية لما مر غير مرة وانه لا يحسن حمله مجازا على الرؤية في الاية لكونها موصولة بالى وعدم وصلها بها فلا بد من حملها على تقليب الحدقة ونحوها واضمار آثار الله او نعم الله

ونحو ذلك مما هو عام ليس بخاص ولا يلزم الترجيح من غير مرجح ولو نزل فلا اقل من ان يقال يجوز ارادته ولا محذور فلا يكون حجة ثم اعلم ان استدلالهم ليس بمتوقف على كون النظر والاية بمعنى الرؤية بل يصح مع كونه بمعنى تقليب الحدقة ايضا بان يقال التقليب هنا بمعنى الرؤية فانه في مقام البشارة ولا يكون ذلك بمجرد التقليب مع رؤية المطلوب وايضا انه موجب للالم وليس في الجنة الم ولا يغلط اهلها مثل هذا الغلط وانه لا شك في دلالتها على الامكان فيمكن ان يجعل دليلا عليه ويبطل قول المخالف ولا قائل بالفصل فيقال بالوقوع فتامل و لكن يحمل على حذف المضاف لما سيجيء من ادلة العقل والنقل على عدم ذلك على انه يكفي ما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام فان قوله حجة عندهم ايضا فانه رئيس المفسرين واليه ينتهي العلوم على ما بين وسلم ان الحق معه حيث دار بما نقله الخاصة والعامة في صحاحهم والعجب من الشارح انه سلم ذلك ولم يمنعه وسيجيء في بحث الامامة ما يدل على انه قائل بان جميع العلوم التفسير وغيره منتهٍ اليه وانه اعلم وافضل ومع ذلك رد ذلك وقال انه ترجيح بلا مرجح فلا بد وجب حمله على الرؤية والا كان مجازا نعوذ بالله من امثال ذلك من التعسف او تقليد السلف او الغفلة .

قوله: ومنه قوله تعالى كلا آه — لاخفاء في انه استدلال بمفهوم ضعيف

وهو مفهوم اللقب ويحتمل الصفة على ان عدم الحجب لا يستلزم الرؤية فضلا عن ان يكون معنى الرؤية كما ادعاه والظاهر ان عدم الرؤية يوم الحساب ليس بمخصوص بالكفار وان الحمل على الحجب عن رحمته ليس بخلاف الظاهر نظرا الى المقصود وسوق الكلام وان ذلك في القرآن العزيز غير عزيز فانه اكثر من ان يحصى وسيجيء ما يوجب الحمل عليه من العقل والنقل .

قوله: ومنه قوله تعالى للذين آه — لاخفاء في عدم دلالة الزيادة لغة و لا عرفا ولا شرعا بوجه من الوجوه على الرؤية بل تاباه في الجملة ولهذا احتاج الى دفعه بقوله فان قيل الى قوله قلنا فتفسير البعض اياها بها لا يسمع وكانه الذي يرى الرؤية وليس بحجة على غيره اذ لها تفاسير مثل التفصيل يعلم من محله فليرجع اليه .

قوله: والنص من السنة آه — لاخفاء في امكان التاويل في الاخبار والايات بان يكون الرؤية كناية عن علم تام ضروري على انه لا شك في وجوب ارتكاب التاويل للنظر الى وجه الله فان الله لا وجه له عند القائلين بالرؤية بل تجويز ذلك نعوذ بالله وايضا قد عرفت ان النظر الموصول بالى لا يمكن ان يكون بمعنى الرؤية بل بمعنى تقليب الحدقة وان الاخبار ما ثبت صحتها عند المنكرين وان ادعى صحتها المدعي واثباتها على الامامية سيما لا يمكن وهو ظاهر لمن يعرف مذهبهم .

قوله: واجيب بمنع الحصر آه — بين الحصر العلماء والمنع غير بعيد ولكن
لا ينفع المجيب فانه انما يكون بمثل احد الوجهين المتعينين فى الواجب .

قوله: واجيب بمنع الاشتراط آه — لا شك فى الاشتراط فان بديهة العقل
تحكم بان الرؤية بالعين انما يكون لما يقابله ولا يكون بعيد اجدا ولا قريبا جدا
ومنع ذلك مكابرة ومنع الضروريات الاوليات كتجويز رؤية اعمى الصين بقة اندلس
فلا يصغى الى القائل فتجويز الاشاعرة ذلك لا يصلح سند المنع صحيحا نعم يصح
ان يقال تجويز ذلك يمنع الاشتراط .

قوله: واجيب بان قولكم تجويزه سفسطة آه — للمستدل ان يقول يريد تجويز
ذلك سفسطة ان تجويز ذلك خلاف بديهة العقل وضرورته وان العقل
يحكم بالبديهة اذ ليس كذلك مثل ان يجوز كون النهار ليلا حين وجود النهار
لا انه يلزم المحال فان فرض النهار ليلا لا يستلزم محالا وكونه خلاف البديهة
يكفى للرد والابطال ولم يحتج بانتهائه الى لزوم المحال بخلافه مع انه قد يدعى لزومه
فان وقوع خلاف ما يقتضيه بديهة العقل محال .

قوله: ولانه ينجر آه — انت تعلم لا انه ينجر فان العقل يحكم حينئذ بوجوب وقوع
الرؤية من غير استدلال وهو ظاهر .

قوله: بل يقول آه — هذه مغالطة وقد اجاب المصنف عنه سيجئ .

قوله: وقال صاحب المواقف آه — اى رد كلام المصنف رحمه الله ويكفى
لضعفه بناءه على كون الجسم مركبا من الاجزاء التى لا تتجزى على انه يمكن لنا
فى بعض عباراته مثل ان اللازم عدم الرؤية كما هى لا الانقسام فتامل .

قوله: والجواب ان اللام فى الجمع آه — لا خفاء فى ان الاستدلال بالايات انما
يكون بالظاهر وهو حجة اجماعا فانهم اتفقوا على حمل القرآن والاخبار على ظاهرهما
والعمل به ما لم يمنع عنهما مانع عقلا ولا شرعا فلا يجوز الحمل على غيره والعمل والعقل
يقتضى ذلك وهو ظاهر وفى ان ظاهر لا تدركه الابصار عموم السلب بان
ورد النفى على كل واحد واحد من الابصار لكون لا للعموم والاستغراق لا لسلب
العموم بان لوحظ قضية موجبة كلية ثم يورد النفى عليها فان ذلك بعيد جدا
لا يفهم منه بل لا يصح الا بتقدير ارجاع النفى والسلب على القضية يعنى لا تدركه
الابصار غير واقع وغير صحيح وهو غير قوله لا يدركه الابصار وايضا الظاهر منه النفى
فى جميع الازمان والاحوال وايضا ان الادراك بالبصر هو الرؤية لغة وعرفا فانه
لا يفهم منه الا ذلك وليس الرؤية سوى الادراك بالبصر الا ان يريد منها العلم
والانكشاف ولا يكون الرؤية الا على وجه الاحاطة ولا يصح رايت القمر وما ادركه بصرى
حقيقة بل مجازا بمعنى رايته ولكن ما رايته كلية بحيث يحيط بصرى بتمامه لوجود الغيم
وايضا الرؤية ليست الا بالجارحة المخصوصة كما سيجئ وما سوى ذلك انكشاف وعلم

وليس برؤية الحالة التي تحصل بها لا يمكن حصولها بدونها فان الحاصل بدونها
علم وانكشاف تام لا رؤية ولا نزاع في ذلك وبالجملة الرؤية انما تكون بالجارحة و
للجسم والجسماني وماله مكان وبعد فان جواز الرؤية بالبصر مع عدمها غير معقول
نعم ذلك قد يعقل عند من يجوز رؤية جميع الموجودات حتى الطعوم والاصوات
والمفهومات وذلك خارج عن طوره قلنا وايضا انهم ارادوا الانكشاف التام
وسموه رؤية تعصبا وعنادا للمعتزلة .

قوله: فان المثبتين آه — الى قوله من غير توسط تلك الجارحة فيه ان قول المثبتين
ذلك غير مسلم فان نقول بان المثبتين يدعون بواسطة تلك الجارحة وان المتنازع
فيه ذلك كما اشار اليه التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية حيث قال في جواب
استدلال الاشاعرة على عدم اشتراط الرؤية بتلك الشرائط برؤية الله تعالى
ايانا من غير واسطة جارحة بعينه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر بل ذلك
اشار ايضا في اول بحث الرؤية منه فليرجع فتامل .

قوله: والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان آه — اي بناء على ان فعلى بنائية لا
علاوة كما هو المتبادر ولا يخفى ما فيه لما مر من ان الرؤية لا يكون الا بالجارحة المخصوصة
والاحاطة ونحوها وان المرئي لا بد ان يكون جسما ونحوه سماله بعد ومكان كما هو مسلم
في الادراك بالبصر بل ليس الرؤية الا ذلك ولما مر في كلام التفتازاني من ان

الرؤية بالجارحة هو المعنى المتنازع فيه على ان ما ذكره ما يدل على ان الوجه الثاني
حجة لهم لا عليهم وهو ظاهر كانه تخيل انه اذا كان المنفي هو النوع الخاص من الرؤية
وهو الادراك بالبصر في مقام المدح فيدل على ان المطلق ليس كذلك وان
النوع الاخر منها ليس نفيه صفة مدح بل وجوده صفة مدح فتكون موجودة
فيه تعالى ولا يخفى ما فيه فانه تمحل كثير حتى يتم الاستدلال بمفهوم ضعيف وان
يكون الادراك بالاحاطة والجارحة مخصوصا بالحوادث والنواقص غير ظاهر وان
كان تقرير قوله حجة لنا على جواز الرؤية بما قيل من انه لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها
كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وان التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى
وكان على علاوة نجوابه حينئذ ايضا ظاهر لان التمدح بالمعدوم صحيح كتمدحه
تعالى بانه لا شريك له وجواب العلاوة حينئذ تقدم ايضا فتامل .

قوله: والجواب ان ذلك آه — ذلك بعيد فان ظاهر الايات عامة وكذا قوله
لو سلم آه بعيد فان ظاهرها هو الرؤية على سبيل المقابلة وغيرها وايضا ان المراد
التوبة من سؤال الرؤية والايمان بان الله تعالى ليس مما يرى بل لا يرى ويمكن
في حقه ذلك فتامل .

قوله: وقد روى آه — هذا الخبر مؤيد لما قلنا من ان الرؤية بمعنى العلم والانكشاف
التام فان الرؤية بالقلب هو العلم والانكشاف .

قوله: والجواب منع كون لن للتابيد آه — على هذا يكون نزاعا في معنى لن لغة

اوعرفا والظاهر منها التابيد ووقوعها فى موضع بمعنى التاكيد لا يدل على نفى ذالك فتامل .

قوله : ان التكلم وحيا آه — التكلم وحيا انما يكون فى الدنيا و لا يقولون بالرؤية فيها وهو ظاهر .

قوله : اى ثابت دائم آه — قد مر هذا المعنى فى الازلية والسرمدية ثم كلام معنى الحكمة التى ذكره بقوله وهو العلم آه فانه قد مر انه عالم بكل شئ مع دليله على ان يكون كل مجرد عالما غير مسلم وان الحكمة بهذا المعنى لا يترتب على وجوب الوجود فكانه اراد بالحقيقة معنى آخر مثل كون افعاله حقا بمعنى غير باطل وضايع وذ ومفسدة وبالحكمة كون افعاله موافقة للمصالح و الاغراض وايضا معنى التجبر قريب من معنى القهر بل هو واحد على ما يظهر من الشرح فكانه خص القهر بقهر العدم وابطاله وتعويضه بالوجود والتجبر بالعكس والظاهر ان غرضه بيان صحة اطلاق هذه الالفاظ ومعناها ثبوت المعنى فى الله فى ضمن لفظ آخر وصفة اخرى وان ياباه قوله وان اليد آه الا ان يقال ان غرضه منه بيان تاويل بعض الالفاظ الذى اطلق عليه فى القرآن وغيره مع انه لا يصح بمعناه الظاهر الحقيقى وحملها بعض على ما يرضى به فيشير الى ذالك فافهم .

قوله : والوجه عن الوجود — لا يصح ببعض الايات مثل ابتغاء وجه الله و لذا فسروه برضاء الله .

قوله قدس سره : الفعل المتصف بالزائد آه — كانه يريد الزائد على كونه فعلا صادرا عن فاعل ما مثل فعل النائم والساهى والمضطر فيعتبر فيه كونه صادرا عن فاعل خاص وهو الفاعل المختار و اما على ما فسره الشارح من كونه امرا زائدا على الحدوث فغير جيد فان ذالك لم يظهر فى المباح اذ ليس فيه امر زائد على الحدوث ثم اعلم ان تقسيم فعل المختار الى هذه الاقسام على ما فعله الشارح احد الاقوال و بعض يقسمه بحيث يدخل المكروه فى القبيح وكان الاول اولى اذ تسمية فعل جوزه الله تعالى بقبيح لا يناسب و الامر فى ذالك هين اذ لا مشاحة فى الاصطلاح و ان جعل المقسم الافعال الاختيارية صحيح على ما هو المشهور من مذهب الحكيم والمعتزلة واما على مذهب الاشاعرة المشهور من كون افعال العباد غير اختيارية فلا يصح فى فعلهم الا بمسامحة مثل كونها اختيارية بحسب الظاهر والمقارنة للارادة وان لم تكن مؤثرة بخلاف النائم والساهى والمضطر فانه ليس كذالك بحسب الظاهر ولا مقارنة للارادة ايضا وانه لا يناسب تفسير الشارح مذهبهم فانهم يفعلون لا زيادة فى الفعل اصلا على الحدوث نعم قد يتعلق به امر الشارع ونهيه فتقريره ثم القول بانهما اما عقليان او شرعيان لا يناسب فتامل .

قوله : بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل آه — هذا التفسير لا يناسب تحقيقهم

الشارع

وان كان اولى فانهم يقولون هل فى الفعل نفسه مع قطع النظر عن الفاعل حالة وامر موجب لهما قد يجده العقل ويحكم به وان كان بالوجوه والاعتبارات ام ليس فيه شيء اصلا الا امر الشارع ونهيه وانما هو محض تعلق قول الشارع افعل او لا تفعل به فالحسن عندهم عبارة عن تعلق قول الشارع افعل وانت مخير بين الفعل والترك والنهى عن قوله لا تفعل و سيصرح الشارح بل صرح القاضى عضد بان الوجوب نفس قوله افعل و ليس منه الفعل صفة حقيقية وانه نفس الايجاب وانه لا فرق بينهما الا باعتبار وهما متحدان بالذات وان كان غير معقول ومن هذا اعلم ما فى قوله لا حكم للعقل فى حسن الاشياء آه وقوله بل الشرع هو المثبت آه واعتبارات فافهم سيما فى قوله امر حقيقى حاصل للعقل فان احدا من مذاهب المعتزلة انهما الوجوه واعتبارات فافهم.

قوله: وان مدركت العقل آه — مدرك الكل وهو العقل فقوله هذا ليس بسديد مثل ما تقدم وتاخر من قوله وذلك ايضا مدركه العقل.

قوله: الثالث ما تعلق به مدحه آه — لاخفاء فى ان النزاع فى مطلق الافعال ولهذا اجعل المصنف الفعل فى افعاله تعالى ثم قسم الفعل فلا معنى لتخصيص افعال العباد وان مع التخصيص ايضا لا يذكر فيه الثواب والعقاب فان

المعتزلة ومن يحذو حذوهم لا يقولون بان الثواب والعقاب للفعل يدركه العقل فانه فرع الشرع واثبات المعاد الجسمانى فكيف يدعون دلالة بداهة العقل على ان العقل ما يوجب ذلك ولهذا ترى الحكماء ايضا متفقا معهم فى ذلك وكذا الملاحدة ومن لا يقول بالمعاد الجسمانى والثواب والعقاب الاخروين ولهذا اتسع قول المعتزلة فى استدلالهم ان الحسن والقبح فى الصدق والكذب والاحسان والظلم يدركهما منكر الشرع فلا معنى لاخذهما فى التعريف ومحل النزاع وهو ظاهر سيما فعله الشارح ومن قبل مثل صاحب المواقف ليس بجيد وبما ذكرناه يشعر تركهما وجعل المدار على المدح والذم فقط فى مطلق الفعل واجراء الادلة من الجانبين على ذلك بل قوله وهذا المعنى هو محل النزاع اشارة الى هذا المعنى العام فافهم ولكن حذف ثوابا وعقابا عن قوله بعده مقتضيا لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا آه كان انسب وايضا ترك هذا التفصيل ثم ان آه وان مراده بقوله فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف آه ان العقل يحكم بانه حسن و قبيح من قول الشارع ويعرف ان فيهما ما يقتضى ذلك على الاجمال ولم يدركهما بحيث يعرف ان صوم العيد قبيح وصوم آخر الرمضان حسن اى فيه شيء يوجب المدح والذم بخصوصهما كما فى الحسن النافع والقبيح الضار وهو ظاهر.

قوله: ثم انهم اختلفوا آه — ينبغي ان يختار انه قد يكون لذاته كما في الصدق
والكذب وقد يكون لصفة ذاتية وقد يكون لوجوه واعتبارات كما في لطم اليتيم
وارجاع مذهب الجبائي الى ذالك فان حصرهما في الوجوه والاعتبارات غير ظاهر
ولهذا اكتفى الجبائي بمثال واحد بل ينبغي ارجاع المذهبين الاولين ايضا
الى تجويز ذالك يعني يجوز ان يكون لذاتهما في الجملة وتحقق في بعض الافراد
مثل الصدق والكذب ويجوز ان بصفة ذاتية والا اثبات دونه خرط القتاد و
يبطله وقوع النسخ وهو ظاهر الا ان صرحوا بالحصر والكلية فلا يؤول كلامهم الى ذالك
نيرده ويختار ما قلناه نحن لما نجد من وجودهما في الافعال وهو ظاهر .

قوله: وذهب المعتزلة الى ان الحاكم آه — قد عرفت ما فيه بل هي تكرار وزيادة
فانه يكفي له نقول بعد تحرير محل النزاع استدلال المعتزلة بوجوه آه ونحو ذالك

قوله: وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع — لاخفاء في كونه مكابرة فان بديهة العقل
تحكم باستحقاق فاعل الاحسان المدح وفاعل الظلم الذم بمعنى انه لو مدح شخص
على ذالك كان ذلك مستحسنا عند ذوي العقول ويقولون ذالك في محله و
لا يذمونه وكذا الوذم فاعل الظلم ولو عكس لذمه العقلاء مثل مالو القى شخص
طفلا على النار من غير ضرر وما يكون موجبا لذالك فانه يذمه كل عاقل و
يحسنون ذمه ويقبحون فعله ولو اخرجه شخص قبل ان يحرق او منع ملقيه

او خلص مظلوما من يد ظالم يريد قتله وذبحه لمدحه كل من له عقل و
يحسن فعله ولو تركه وهو قادر عليه لذمه ويعد ذمه حسنا ولا فرق
في ذالك بين المتشرعة وغيرها وهو ظاهر بحيث منعه مثل منع الضروريات
الاوليات فلا يصغى الى المنكر وليس يتخيل دخول الثواب والعقاب في
تعريفهما وكون المتنازع ذالك فان البحث في اعم فان المعتزلة يريدون
اثبات حسن الفعل وقبحه عقلا ولو كان من الواجب تعالى فلا مجال
للتخصيص وقد ذكرنا ان ليس مراد المعتزلة ذلك ولا يمكن ذلك محلا
للنزاع وهو ظاهر ولا خفاء فيه اصلا ثم اعلم ان ظاهر هذا الدليل ينتهض
على مذهب المعتزلة خصوصا الاولين وليس بمخصوص بالمذهب الاول كما
توهمه البعض وكذا باقي الادلة وان في ادلة الطرفين لابد من ضم لا قائل بالفصل
والتبعيض حتى يقرر المطلوب بتمامه .

قوله: واجيب بانا لا نجعل الامر آه — لا يذهب عليك ان الذي فهم من
التقسيم والتعريف والعرف واللغة ان الحسن صفة للفعل وان الحسن هو
الوجوب والندب والكراهة والاباحة وان الحسن كون الفعل سببا للمدح
والثواب ومن المعلوم ان كون الفعل متعلق قول الشارع صل مثلا ليس
هو الوجوب والحسن صفة الفعل وهو ظاهر وكلامهم صريح في ذالك حتى

كلام الشارح من قبل على انه قد يقال انه لم يعلم ان قول الشارع مثلا صل
الذى هو الوجوب والحسن موافق للكلام النفسى وما فى نفس الامر وان
مراده ذلك اذ قد يكون مراده النهى عن الصلاة وفى نفسه ذلك فيكون
الصلاة حراما وقبيحا عنده فى نفس الامر فى نفسه واظهر خلافه فان الكلام اللفظى
له معنى فى النفس فسمى كلاما نفسيا فقد يكون مدلول اللفظ مطابقا له وقد يكون
مخالفا وهذه المطابقة وعدمها بمنزلة الصدق والكذب والحاصل ان قول
الشارع صل بمنزلة اخباره وقوله انى اقول ان الصلاة مامور بها وحسنة
وان ما جئت به هو مطابق لما فى نفسى وليس فيه غلط وعدم مطابقة ونحو
ذالك فروايته لا يحصل العلم بالحسن والقبح الا ان يعلم ان الكذب قبيح و
كذا الاغراء بالجهل والتغليط واظهار خلاف ما فى النفس بانه هو فى
النفس وليس ذالك الا بالعقل والفرض انه معزول فبالشرع فيدور فلا
فرق بين جعل قول الشارع دليلا عليهما فافهم .

قوله : قد يتفاوت العلوم الضرورية آه — اى التصديقات بقرينة قوله
تصورات اطرافها وقد يكون التفاوت بسبب غير اطرافها ايضا فافهم .

قوله : وتقرير الجواب ان الكذب فى الصورة آه — لا يخفى ما فى التقرير للجواب
فانه يلزم منه ان يكون الكذب الذى فيه انجاء النبى ص عن القتل قبيحا وذلك

بعيد وان كان بسبب ترك التعريض الذى هو التورية مع امكانه
كما اشار اليه فى المتن بقوله مع امكان التخلص وفى الشرح بقوله على ان
اى بناء على ان فهى بنائية ودليل لجواز اتصاف هذا الكذب بالقبح
فان الظاهر ان الكذب فى حسن فكيف يكون قبيحا مع انه قد ثبت عدم
جواز شئ واحد قبيحا وحسنا للزوم الثواب والعقاب والمدح والذم معا
وان جوزه بعضهم لكنه ليس بحق وان ارتكب ان لا حسن فيه اصلا بل
هو قبيح محض لامكان التخلص بالتعريض فيشكل فيهما اذ لم يمكن التعريض
ولم يعرفه الكاذب ولم يمكن ارتكاب ذالك فى هذا التقرير فانه منع انه
انقلاب القبيح حسنا والممكن بل التزم كونهما على قبحهما كما كان او هنا قد حصل
على انه لا خلاص فى جانب الصدق فانه لا محالة حرام ومذموم فانه موجب لقتل
النبى ص وقد كان حسنا فانقلب ولا مجال للتعريض فاما يلزم الانقلاب او الاجتماع
فيلزم الثواب والعقاب والمدح والذم لو قال ان النبى ص فى البيت وقيل
هو بعيد فالحق ان هذا التقرير للجواب ليس بسديد ويمكن ان يقال المقصود
ان الكذب قبيح وانما الحسن هو التعريض والصدق حسن وانما القبيح
ترك التعريض الذى هو متنفذ وواجب فلا انقلاب ولا اجتماع ولا شك
فى بعده وارجاع هذا الجواب اليه فالحق ان يقال فى الجواب ان هذا انما

يرد على من يقول ان الحسن والقبح لذات الفعل او صفة لازمة وان الكذب قبيح لذاته او صفة لازمة وكذا الصدق حسن لذلك واما على القول الحق قلنا انه قد يكون بالاعتبارات والوجوه والامور الخارجة العارضة الغير اللازمة وان الظاهر هو قبح الكذب الضار ولازم له وكذا حسن الصدق النافع لا مطلقا فلا يتم هذا الدليل نعم هو يتم على الاولين فيبطلهما ونحن نقول ببطلانهما من غير هذا الدليل فانه لا شك في ثبوت النسخ وذلك موجب لبطلانهما الا ان يحملا على ما قلناه من ان المراد في الجملة لا الكلية فتامل واعلم ان قوله قدس سره وارتكاب عطف على التفاوت وفاعل يجوزا وخبر مبتدء محذوف اي جائز ونحو ذلك وانه قد يكون مراده نقل الجواب الذي ذكره اهل المذهبين من المعتزلة بناءً على زعمهم من تجويز الجمع بين الحسن والقبح في فعل واحد شخصي كما جوزه بعض الاصوليين ولا يقول به ولا باصله او الزاما للاشاعرة فانهم يجوزون الجمع بينهما في فعل شخصي ولهذا قال به بعض الاصوليين الذي مذهبه مذهب الاشاعرة ومبيّن في محله .

قوله: وتقرير الدليل الثاني آه — قد مر ما يمكن فهم مفصل هذا الدليل وجوابه وسيجيء ايضا ما يمكن فهمه منه ويمكن ان يجاب ايضا بانه قد يكون اولى ويوجد

بالاولوية فلا ترجيح ولا اضطرار وتامل فيه فانه مر مع ما فيه وحاصل الجواب تجويز الترجيح بلا مرجح وانما المحال والموجب لا نسداد باب اثبات الصانع هو الثاني لا الاول واستلزامه الثاني كما ادعى غير مسلم فتامل وسيجيء تفصيله و ايضا قد يقال الفعل الاضطراري بل فعل الله من العبد ليس بحسن ولا قبيح شرعا ايضا لكونهما مكلفا بهما ولا معنى للتكليف بهما فعلا وتركا وهو ظاهر .

قوله: اجماعا مركبا آه — لا يخفى ان ليس هذا معنى الاجماع المركب الذي مصطلح الاصوليين وان الاشاعرة يقولون بقبح المعاصي شرعا مثل الكفر ويقولون ان الله تعالى يخلقها ويفعلها فتامل .

قوله: ذهب الجمهور آه — لعل الخلاف بينهم وبين النظام لفظي .

قوله: والاستحالة آه — الاولى والقدرة لا ينافي الاستحالة بالغير .

قوله: فالاشاعرة آه — كان عليه نقل مذهب المعتزلة وقول واختار المصنف مذهبهم واستدل بقوله ونفي الغرض يستلزم العبث وتحريره فكانه ترك للظهور ولكن غير مناسب للشرع وهذا الذي نقله عن الاشاعرة هو المشهور والمذكور في المواقف ايضا ويلزمهم خلاف العقل والنقل فان القرآن العزيز والاحكام المعللة مثل ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وكذا الاخبار الشريفة بل كلام العلماء بل الاجماع فان المعتزلة ومن يحذو حذوهم قائلون به والاشاعرة ومن تابعهم

قائلون بالقياس الفقهية وهو فرع العلة والغرض فان من شرائط ان تكون العلة
باعثة وغرضا للشارع من شرع الحكم فى الاصل لا مجرد مادة ومظنة وصرح العضدى
فى شرح المختصر فيلزمهم اما بطلان القياس او هذا الاصل ولهذا انقل فى شرح الموا قف
عن الفقهاء جواز كون الافعال معللة وان لم يوجب وهو غير مشهور ولهذا
ما نقل هذا او لا فى متن المواقف وغيره مع ان هذا الدليل يدل على عدم الجواز و
كان الدليل عندهم باطلا ايضا .

قوله : واعترض آه — كان ينبغى ان يقول بعد تحريره واليه اشار المصنف بقوله
ولا يلزم عوده اليه اى لا يلزم عود الغرض الذى هو باعث للفاعل على الفعل وعلة
غائية له اليه نفسه فان الذى يجيب الفعل الفاعل المختار وجود ما يصلح باعثا الفعله
لا ما يصل اليه فانا نجد حسن الفعل لنفع غيره مع فرض عدم نفعه للفاعل اصلا
مثل ان يفرض ان صبيا او عاجزا بل قادرا القى فى النار فاخذه شخص مع فرض
عدم نفعه له بوجه وحسن مدحه شرعا وعقلا وكذا دفع الظلم عن المظلوم وتخليصه
عنه وانتصافه من الظالم والاحسان الى المستحق والعفو عمن استحق للعاقبة مع كون
غرضه نفع الغير لا نفع نفسه ولو فرض وجوده وهو ظاهر ومنعه مكابرة صرفة
والعجب من الاشاعرة انهم يجوزون الفعل بلا غرض ولا يجوز لغرض عائد الى الغير
فما ذلك الا جهل وتعصب وعدم انصاف فسقط قوله واجيب بان نفع آه
وهو ظاهر .

قوله قدس سره : وارادة القبيح آه — هذه العبارة تدل على وجود المحرمات
العقلية وكون مجرد ارادة الحرام حراما وان لم يفعله وان العقل يجد قبح ارادة
القلبية ويدل عليه النقل مثل ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله
وغيرها من الايات الكثيرة بل اصرح منها موجود فى القرآن فتفحص تجد فالمشهور
ان لا يعاقب انه بارادة الحرام بل بفعله بخلاف الطاعات فانه ثبت لمجرد ارادتها
وعزمها وان لم يقع لعل المراد لا يعاقب عقاب ذلك المحرم ويثاب بارادة الطاعة
ثواب تلك الطاعة فتامل .

قوله : الاول ان ارادة آه — دليل عدم ارادة الكفر والفسق من الكافر والفاسق
وعدم وقوعها بارادة الله تعالى انهما قبيحان بالفرض والاتفاق وارادة القبيح قبيحة
وكان المراد بالعقل فان العقل كما يذم فاعل القبيح اى الفاسق والكافر يذم مريدهما
ايضا وفى النقل ايضا اشارة الى ذلك مثل ولا يرضى لعباده الكفر ولا معنى لعدم
الرضا بالمراد وايضا انه نهى عن القبيح فى الشرع وذلك لا يمكن مع الارادة وهو
ظاهر ودليل ارادة الله تعالى الايمان والطاعة منهما هو انهما حسنان وترك ارادة
الحسن قبيح وفيه منع فان العفو عن العاصى حسن وتركه ليس بقبيح فان عقابه
عدل وحسن ايضا وامثال ذلك كثيرة وكان مراد المصنف انه اذا كان شئ
واجبا على ومنه وباله وترك ارادتهما منه بامر دال عليهما كان قبيحا ولعله يرجع

الى اللطف واجب والتكليف حسن فتامل فيه او يكون المراد ترك ارادة الحسن
مع الامر به قبيح مثل ان يامر بالايمان الذى هو حسن ولا يريده ولعله المراد ويمكن
قصوره بالنسبة الى المكروه والمباح وايضا باعتبار الاعتقاد واظهار ما يدل على
جوازه مع عدم ارادته ذالك بل فى المحرم ايضا فانه لا يمكن عدم ارادة ترك الزنا
مع نهيه عنه بقوله لا تزن وايضا انه وقع النهى فلا معنى لارادة النهى بل ارادة
الحسن هنا وهو ترك والكف فترك ارادته قبيح .

قوله: ورد بالمنع آه — قد صرح جوابه على الوجه الذى وجهنا به

قوله: ورد بالمنع اذ ربما لا يكون آه — لا خفاء فى كونه مكابرة فان الامر طلب المامور به
من المامور وعين الارادة وهو اذا لم يكن غرض الامر الاتيان بالمامور به بل الامتحان
والتعريض للثواب بان يجعل نفسه طالبا ويفرد معه الفعل فيثاب او عكسه فيعاقب
لم يكن امرا بذالك المامور به حقيقة بل انما يجوز لو صح تلك الارادة من الامر مثل ان
امر بالمحال ولا يريد المحال المذكور فى الامر بل التعريض للثواب على ما مر لم يكن آمرا
بذالك المامور والمحال بل المامور وانما يكون ذالك الذى اراده منه مثل تقريره على
نفسه ونهيه للمامور فهو امر بالنهى لا بذالك المامور الذى دل عليه الامر فيوجد
فيه الامر والارادة ايضا وبالنسبة الى المامور الظاهرى لا امر ولا ارادة وهو ظاهر
بقى البحث فى جواز هذا الجواز وليس البحث فى ذالك وكذا الامر فى مثال الشارع

عند امتحان العبد وارادة العذر عن ضربه بارادة العصيان مع وجود
بالطاعة فان الموجود صورة الامر ولفظه لا معناه والكلام النفسى الذى هو
مدلول اللفظ وحاصله فى الامر طلب المامور به وارادته فى النفس شرط ظهورها
فى اللفظ وايجاده فيدل عليه وهو ظاهر .

قوله: والمعتزلة آه — كان ينبغى ضم المصنف ايضا رحمه الله وكذا فى الجوابين
الاتيين والمراد ببعض الافعال هو افعال العباد وهو بعض الكائنات
فمتى ثبت ان جميع الكائنات مخلوقة لله تعالى ثبت هذا

قوله: وعلى انها — عطف على ان ارادة الله تعالى .

قوله: وهذا ليس بشىء آه — هذا ليس بشىء فانه ما دفع كلام ما وقع
كلام المجيب ومنعه وسنده الذى اوضحه بل اعاد دعوى المقلوبية الممنوعة
وهو منع فى غاية الوضوح فانه القادر مطلقا على الانتقام وعلى كل ما يريد ان يفعله
من غير امكان شىء يمنعه وانه اذا قال المخلوق الضعيف المقهور اريد منك ان
تفعل الامر الفلانى باختيارك فانه نافع لك وتركه مضر لك فان فعلت باختيارك
انتفعت بان امدحك واعطيك كذا وكذا وان لم تفعل اعاقبك فاختار
المخلوق الترك ولم يفعل فادخله الخالق النار مثلا لا يقول عاقل ان هذا المخلوق
غلب على خالقه وهو واضح وان القائل بانه غالب لا يصلح للخطاب والجواب ولكن

خاطبناه لئلا يقدره من هو اجهل منه وايضا يمكن ان يقال المغلوبية على الاشاعرة فان كلف الكافر والعاصى بالايمان والطاعة وطلبهما منهما وان لم يرد فصار مغلوبا لعدم اطاعته بل بحسب الارادة ايضا بزعمهما وبزعم العالم بذلك فانه لا شك ان المتبادر من التكليف انه مع الارادة وقد دل العقل والنقل من الاجماع وغيره على ان الكتاب والسنة محمول على الظاهر وانه حجة ولو صح لاحتمال غرض آخر فلا يجوز الا القرينة ظاهرة مخرجة عنه وهو ظاهر فافهم.

قوله: وايضا انه تعالى آه — لا يخفى انه لو تم هذا الدليل لزم منه عدم التكليف فان المكلف به صار ممتنعا والتكليف بالممتنع غير واقع اجماعا وان جوزه بعض ولكن قالوا لا قائل بوقوعه بل هو لازم عليهم فان التكليف بفعل الغير محال وسيجئ البحث فى ذلك فيه .

قوله قدس سره: والضرورة قاضية آه — اى يحكم العقل بان افعالنا الاختيارية اى التى صدرت بالاختيار مطلقا سواء كانت منا او من الله تعالى قبل التامل والاختيارى ظاهرا او التى قارنها الاختيار والقدرة مثل التحريك والصعود الى المنارة دون الاضطرارى المحقق مثل الارتعاش والسقوط على المنارة صادرة عنا بقدرتنا واختيارنا لا بقدرة الله تعالى ولا بالايجاب مع الاتفاق على انها قائمة بهم وهم متصفون بهم اتصاف المحل بالحال لا الواجب تعالى هذا صحيح ولكن دليله فان

الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده غير صحيح فانه يصح ضرب زيد وهو ضارب ونحو ذلك مالا يحصى مع ان الضرب قائم بالمضروب على ما صرحوا به فتامل وايضا فى القرآن ضرب الله قاتلهم الله ونحو ذلك كثير جدا والفعل ليس بقائم به بل صادر عنه وبالجملة اسناد الافعال الى الله تعالى التى صدرت وحدثت عنه تعالى مما لا يمكن انكاره وليست بقائمة عندهم فانه ليس محل الحوادث فتامل .

قوله: وذهب الحكماء آه — نقل ان تحقيق الحكماء ايضا ان العبد موجب وقد همنا من بعض ادلتهم على ايجاب الواجب وعدم حدوث العالم ان لا مختار اصلا ولا يمكن التاثير بالاختيار بل انما يكون بالايجاب فقط وقد مر مع ما فيه فتذكر .

قوله: والاشاعرة اجابوا آه — لا خفاء فى ان الفرق الذى نجده بالضرورة ان فى الاختيارى لاختياره وارادته مدخلا وتاثيرا وانه سببه لا مجرد المقارنة من غير تاثير اصلا فان وجودها وعدمها حينئذ سواء فلا يكون سببا للفرق الواضح حتى على الصبيان والمجانين ومنعه مكابرة محضة فان بديهة العقل تحكم بان ليس هذا الفرق بمجرد المقارنة وعدمها فان المقارنة من غير مدخل وتاثير كعدمها فلم يكن سببا للفرق وليس استدلالهم بالدوران حتى يقال الدوران لا يفيد عليه المدار .

قوله: وعلى تقديرها لا يلزم استقلالنا آه — فان الدوران ليس بشئ
بل قيل لا يفيد الظن بالعلية ايضا ولهذا اردوا استخراج علة القياس ايضا
به ولظهور ضعف هذا الجواب اضطرب بعض موافقي الاشاعرة مثل فخر
الرازي وقال باجتماع القدرتين والارادتين في التاثير وليس بنافع لما ترى
وكان الشارح اشار اليه باستناد الجواب الى الاشاعرة فكانه قال هم قالوا
هكذا الى آخر القول وكانه لذلك ايضا التفتازاني في شرح العقائد في شرح
قول المصنف وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون
عليها ان كانت معصية لا كما زعم الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته
بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نقول
بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش فرق ونعلم ان الاول باختياره
دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا يترتب استحقاق
الثواب والعقاب على افعاله ولا استناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد
والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام
واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك الى قوله فان قيل
لما معنى كون الفاعل بالاختيار الا كونه موجد الافعاله بالقصد والارادة وقد
سبق ان الله تعالى مستقل لخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد

لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته
الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة
العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال لحركة البطش دون البعض
لحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن المضيق الى القول بان الله تعالى
خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل
كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد
داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى
بجهة الايجاد ومقدور العبد من جهة الكسب وهذا القدر من المعنى
ضروري وان لم نقدر على زيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة
عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد منه من
القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب وقع بآلة
والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته
والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح الى قوله وفعل العبد ينسب الى
الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح
قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق
حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم يطلع عليها نجزمنا بان ما نستقبحه
من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة

المولمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن و قد يفعل القبيح فجعلنا كسبه
للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب انتهى
وانت تعلم ان هذا الكلام صريح فيما قلناه من دعوى الضرورة فى الفرق
بين افعال العباد بتاثير القدرة وعدمه وانه نقل ادلة المعتزلة والمصنف
قدس سره من العقلية والنقلية و قد سلم قوة تلك الادلة ومتانتها وانه
مضطر الى الجواب عنها فلابد من التشبث بشىء ولو كان حشيشة فان الغريق
يتشبث بكل حشيشة ويظن بل يعلم علما عاديا انه غير ناج به لاضطراره و
تجويزه الاحتمالات البعيدة جدا فانه خبير من الفرق لقيام البرهان على عدم
ذلك واشار الى ما ذكره من الادلة على كون فعل العباد من الله تعالى وهو
مذكورة فى هذا الشرح وذكره هو ايضا فى شرح قوله والله خالق افعال
العباد بقوله احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله
لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشىء بالقدرة والاختيار لا يكون الا
كذلك واللازم باطل فان المشى من موضع الى موضع آخر قد يشتمل على سكنات
متخللة و على من كان بعضها اسرع و بعضها ابطأ ولا شعور للماشى بذلك و
ذكر الاحتياج الى معرفة الالات والاعضاء و تفاصيلها كما ذكرت فى الشرح ثم
ذكر بعض الايات ذكرت فى الشرح وانت تعلم ان هذا ليس برهان بل
دلائل بامارات فان احتياج الفاعل الى العلم بتفاصيل ذلك الفعل على الوجه

الذى ذكروه غير مبرهن ولا ببديهى فانا نجد ذلك ظاهرا فان العقل يجد
انه يجوز ان يتخيل القادر المختار فعلا ومفعولا على الاجمال فيوجده ويفعل
ويحصل فيه من الامور التى يتبعها ويلزمها مثل صفة الجهر والاخفات للاصوات
والسرعة والبطؤ للحركات والابعاد والهيئات والمحاذات للاجسام والاعراض
على ما هى واقعة عليها من الامور الغير المتناهية وليس ذلك بمعلوم وان الله
تعالى ايضا قصد تلك واوجده عليها او يوجد امورا غير متناهية فان رملا
صغيرا و نملا كذلك يستبعد العقل كون تلك كلها مقصودة ومنظورة له تعالى
و اوجدهما عليها و يكون فيها المصالح و ان كان الله تعالى بها كلها ولكن كونها
مقصودة ومنظورة عند العقل وانه لا بد من ذلك حين الفعل فى هذا الفعل
ذلك بالقصد والاختيار لا انه لازم لفعله وانه خلق لمصلحة لا بد من العلم وانه
لا شك انه اسند الكسب وهو صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل فيلزم
انه خلق واوجد الكسب اى صرف ارادة الفعل فيلزم ان يكون عالما والى له العلم
بالارادة و محلها وهى النفس الذى ما عرفها الا العارفون ولهذا روى من عرف
نفسه فقد عرف ربه وليس فى المعلومات اشكل منها ولهذا اختلف آراء العلماء
والحكماء والمتكلمين فى ذلك بل نقول لا بد للكاسب من معرفة المكسوب ايضا كمعرفة
الخالق فانه يكسبه لوجه ارادته اليه بل قال انه يقع بخلق الله وكسبه وله دخل فى الخلق
وايجاده من كتم العدم الى الوجود فيلزم العلم بما يصرف اليه من فعل المخلوق مثل

الخالق فقد علمت ان دليله العقلى ليس ببرهان ولا امارة واما النقلية من
النصوص فهى معارضة باكثر واصرح كما سيجئ تفصيلها فى الشرح فهى ايضا
ليست ببرهان فلا معنى للخروج عن الادلة التى سلمت قوتها ومتانتها لهذه
الادلة وسميتها برهانا واظن ان ليس ذالك تقليد السلف كما هو رايهم على
ما بينا فى مواضع فى بحث الامامة وسيجئ هنا ايضا فى ذلك البحث انشاء الله على
انك اذا تاملت عرفت عدم الخلاص عن المضيق على ما قيل لانه قد سلم ان لارادة
العبد مدخلا فى الفعل ايضا بحيث لا يمكن منعه وانكاره ومعلوم ان المدخلية انما
هو فى وجوده من العدم وما نريد من الموجب والخالق الا ذلك غاية الامر انه
لم يكن مستقلا بل شريكا مع الله فيكون حاصله راجعا الى ما اختاره الفخر الرازى وهو
معقول فى الجملة فلا يكون الكسب معقولا بالمعنى الذى ذكره فانه يفهم ان الفعل
موجود به وبالخلق وانه مقدور واحد حصل من القدرتين المستقلتين ولكن
لما اثر لقدرته فى خلقه بل فى كسبه فهو منسوب اليه تعالى بالخلق واليه بالكسب
وقدرته تعالى اثرت فى الخلق وقدرته فى الكسب وما نعرف هذا الكسب غير ايجاده
من العدم الى الوجود مثل الخلق الا ان يريد انما هو صرف الارادة فالعبد يفعل
الارادة والواجب يفعل الفعل بالارادة وهو غير ظاهر لانه ان كانت للارادة مدخل
فى ايجاده فهو الاعتزال الذى يهربون عنه والتزمه الرازى والا فلا يصير مخلصا
من المضيق وايضا هذه الارادة مخلوقة وليس لها موجد الا العبد فيلزمه

القول بان العبد فاعل فعله فى الجملة ولا يقول به وايضا ان ظاهر النصوص
ان مصاب يفعل المخلوق ومعاقب وانه يستحق بفعل الطاعة والمعصية لا بارادتهما
فان للارادة استحقاق وللفعل استحقاق آخر ولا يدخل احدهما فى الاخر وهو ظاهر
ومبين ايضا وحمل النصوص عليه يحتاج الى التكلف كثيرة بالجملة الكسب اذا تامل
لا تجد له معنى بحيث يكون مفصيا عن المضيق والالزام فكانه لذلك قال وان لم نقدر
على انه نزيد من ذالك فى تلخيص العبارة المفصحة واختلفوا فى العبارات ونجد الخلاف
البعيد بين العبارات المنقولة وكذا بينها وبين ما ذكره فان الفرق مثلا بين الخلق و
الكسب بالالة وعدمها لا يقرب المعنى الذى ذكره للكسب وهو ظاهر ثم اعلم ان
قوله فان قيل لما معنى آه اعتراض حبيب جدا ولا معنى عنه وجوابه ليس بشئ كالاعتراض
السابق وجوابه اذ لا معنى لكون بمجرد الارادة المقدورة المخلوقة التى هى الكسب قبيحا
سفها موجبا للذم ولم يكن خلقه بعينه مع ارادته كذلك مع انه قد علم ان الذم العقلى
لا للارادة فقط ولها مدخل فى الخلق وايضا قد يخلو المصلحة والحكمة عن ذلك الفعل
مثل من شرب خمرا ومات فجأة وزنى كذلك وغير ذلك وايضا انما ينازع المعترض
ويقول لا معنى للكسب والخلق يكون احدهما من الواجب حسنا موجبا للمدح والاخر
قبيحا وموجبا للذم فالحق مذهب المعتزلة فبعيد ان يقول المجيب ان الخلق من الله
وهو حكيم آه فان المعترض يقول ليس فعله فانه قبيح وهو لم يفعل ذالك ومن امرين

يثبت انه فعله حتى يقال انه حسن نعم يمكن ذلك بطريق المنع ان كان المعترض
مستدلا كما هو الظاهر وايضا جعل الكاسب مذموما معاقبا لكونه فاعلا للقبيح فى
بعض الاوقات غير معقول نعم معقول للنهى على ان كونه فاعلا للقبيح اول البحث و
كون الواجب حكيما لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة ومصلحة لا يناسب مذهب
الاشاعرة فتامل ان القياس بخلق الاجسام الخبيثة لا معنى له فان المعترض لا يمنع
خفاء حكمة فعل الله بل يقول لا يمكن كون الخلق مع كون كاسبه مذموما معاقبا حسنا و
لا يمكن الحسن والمصلحة فانه يصير القبيح حسنا فانه مقدور واحد لا معنى لكون كسبه
ذما وخلقه مدحا بل واحد على ما عرفت بل لا يمكن المصلحة للكاسب لعقابه عليه
ولا لغيره لقبح عقاب شخص بارادة ما هو مصلحة لغيره مع خلقه تعالى اياه وان
كان موقوفا على تلك الارادة وبالجملة لا معنى لعدم قدرة العبد فان الجبر المحض
باطل كما سلّم ولا يمكن الخروج بالكسب فانه لا معنى له على ما ذكره الشارح وكان كل
منهما هرب عن مفسدة واختار من معناه ما اختار فوقع فى محذور آخر اشنع
منه وفيه بعينه او مثله فتامل .
قوله: منها ان العبد لو كان موجدا آه — سوق الكلام يدل على انه دليل
على كون افعال العباد الاختيارية ظاهرا او المقارنة لقدرتهم واختيارهم والاختيارية
اعم من ان يكون باختيارهم او اختياره تعالى كالقعود على المنارة والبطش دون

ما لا قدرة هناك اصلا مثل السقوط من المنارة والارتعاش من الله تعالى
لا من نفسهم كما ان دليل المصنف انها مستندة اليهم وظاهر انه لا يدل عليه بل
على كونها اضطرارية لا اختيارية اتفاقا كما اشار حقيقة اعم من ان يكون باختيارهم
او باختيار الله تعالى كما اشرنا اليه فاذا بطل كونها باختيارهم يكون باختيار الله
تعالى لعدم القول بالواسطة فتامل ويمكن ان يجعل دليلا على عدم كونها اختيارية
العبد فقط كما ان مقابلة المختار للمصنف والمعتزلة هو انها باختيارهم وقدرتهم
فان معنى قول المصنف باستناد افعالنا الينا انها مستندة الينا بقدرتنا و
اختيارنا ويلزمه عدم كونها بقدرة الله تعالى غاية الامر ان كونها بقدرة العبد
لا بالدليل ولا بالبديهة لكن بالاتفاق وذكره بعده حيث قال فى صدر البحث فذهب
الشيخ الاشعرى الى انه ليس لقدرتهم تاثير بل الله سبحانه وتعالى آه لا بطريق انه
المدعى او جزؤه فتامل .
قوله: ليمكن آه — لم يحتج اليه ويكفى قوله لتوقف آه .
قوله: ويكون ذلك الفعل آه — لا خفاء فى قصور هذه العبارة فانه فى صدد
بيان لزوم التسلسل على تقدير كون المرجح اختياريا وكان الاولى ان يقول فانه
لما كان اختياريا احتيج الى مرجح وهكذا وحيث لا ينتهى الى مرجح لم يكن اختياريا
فهو التسلسل فلزم كون المرجح فى مرتبة لا يكون صادرا عن الاختيار واذا كان
الفعل مع المرجح الى آخر ما ذكره فلا يحتاج الى بيان ان الفعل مع المرجح الاضطرارى

واجب الصدور وانه لا يكون الا كذلك اذ الغرض انه المرجح الموجب على
انه لزم كون العبد مضطرا وما كان المطلوب الا ذلك وان لم يكن الفعل واجبا
مع ان اثبات كونه غير اختياري لغو اذ يكفي ان يقول بعد ثبوت المرجح هل
وجب معه الفعل ام لا آه وذلك انسب بتحرير الجواب الذي ذكره فتامل .

قوله: اقول آه — اقول لا خفاء في ان سقوط هذا الجواب انما هو يرد الترجيح
بلا مرجح وابطاله مطلقا فانه لزم من تقرير الشارح حيث عمم المرجح ونقل الكلام
اليه ولو كان ارادة وابطال صدورها من غير مرجح لبطلان الترجيح بلا مرجح ولا
يتسلسل فلابد من كونها غير اختيارية فحينئذ يرجع الدليل الى كونه الزاميا للمعتزلة
اذ لو قيل على الدليل انتم ايها الاشاعرة قد جوزتم الترجيح بلا مرجح آخر غير الارادة
وما طلبتم مرجحا آخر للارادة مثل ترجيح قدحي العطشان وطريقي الهارب بل
جوزتم ترجيح المرجوح بالارادة فقد يكون حال العبد هكذا في افعاله فما يتم هذا
الدليل الا ان يكون الزاميا للمعتزلة كما قال صاحب المواقف ثم ان لهم ايضا
ان يقولوا لا يلزمنا ذلك لانا نقول باحتياج المرجح الذي هو الارادة الى مرجح
آخر من الارادة ونحوها بل يكتفي بوجود باعث للارادة كوجود مصلحة او دفع
مفسدة او حصول لذة او دفع الم فليس بالرأي لنا بل ولا يقدرون ان
يجعلوه تحقيقا بان يثبتوا علينا ارادة اخرى او حادثا آخر حتى يلزم التسلسل
او ينتهي الى الوجوب لاحتمال ان يكتفي امر اعتباري او ترتب مصلحة على فعله دون عدمه .

قوله: يعني ان القادر آه — لا يخفى ان الدليل لا يندفع بهذا التقرير بل
ليس في مقابلة المستدل او الوجوب الذي الزمه بابطال التسلسل ولزوم
كون المرجح غير اختياري هو وجوب المرجح وكونه اضطراريا ويلزم منه كون
الفعل اضطراريا لا وجوب الفعل مع المرجح والارادة بدون الاضطراري
حتى يقال ان الوجوب للداعي والارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه كما مر مرارا
وبالجملة لابد من اختيار شق الترديد والجواب وهو غير ظاهر مما ذكره فان المحذور
لم يندفع ويمكن ان يقال معنى قوله قدس سره وما شرحه الشارح به ان الوجوب
الذي حصل للداعي بسبب ما يقتضيه من لذة ودفع الم وبالجملة لمصلحة يحصل
في الفعل في ذلك الوقت الخاص دون غيره ولا في عدمه لا ينافي كون الفعل اختياريا
وان وجب الفعل ايضا فان وجوبه حينئذ بالاختيار والارادة وهو محقق للاختيار
لا ينافيه وان كان سببه هو الارادة غير اختياري وبالجملة مختار المصنف رحمه الله
ان الارادة ليست اختيارية بمعنى انه يحتاج الى ارادة اخرى فانها العلم بالنفع
عنده كما مر ويحتمل ان يكون العزم الحاصل ذلك فحصوله لا يحتاج الى ارادة
ومرجح حتى يتسلسل ووجوب الفعل به لا ينافي القدرة وان كانت هي مما يحدث
سبب في نفس الانسان وحاصله ان المراد بالاختياري وتاثير قدرة العبد
في فعله كون الفعل بقدرته واختياره وان كانت حصول القدرة لنا غير معلوم

الوجه بانه حصل بالوجوب بل علمنا حصوله بطريق الوجوب فان
المراد من الاختيارى كونه بالارادة وان كانت واجبة وبالجملة هو بالحقيقة
شبهة الحكماء لقدم العالم وعدم حدوثه وقد مر ما يمكن ان يجاب عنه فتذكر .

قوله: لا يكون موجدا للفعل بالقدرة والاختيار آه — بل يكون فعله مخلوقا
لعبيده فافهم .

قوله: واجاب آه — يمكن ان يقال مقصود الرازى انه لما كانت ارادة
العبد لا بد ان ينتهى الى ان يخلقها الله فيه من غير اختياره وقدرته يكون
العبد موجبا وارادة الله تعالى لما كانت قديمة والقديم لا يحتاج الى علة موجبة
فان الحدوث هو علة الاحتياج يكون مختارا وفيه ما فيه او يقال وجوب فعله مع
ارادته لم يصر سببا للاضطرار بل يحققه بخلاف ما اذا صدر من العبد فانه
يصدر بارادته ولكن الارادة حاصلة من الله تعالى بغير اختياره فهو لا ينافى
الاختيار ظاهر وان ارادته تعالى مستندة اليه فى نفسه فالفعل صادر منه
باختياره مع جواز الترك وصحته منه وما يريد من الاختيار الا هذا وان كانت
الارادة واجبة والفعل معها ايضا فتامل فيه واما رد المصنف فكانه مذكور فى
نقد المحصل وتقريره ههنا مشعر بتقرير الدليل على الوجه الذى فهمه الشارح
وقرر جواب المصنف بقوله والوجوب للداعى آه وكذا ما سياتى من رد كلام

صاحب المواقف بل كلامه ايضا فتامل لا ما ذكرناه ولكن انسب بالعبارة المتقدمة
واقول فى الحجية .

قوله: اقول آه — يرد عليه ما ذكرناه آنفا من احتمال ان يكون الفرق ارادة
العبد لما وجبت استنادها الى الله تعالى دفعا للتسلسل صار فعله واجبا لعدم
اختياره فى سببه واستقلاله فيه لحصول سببه من الله بخلاف ارادة الله فانها
قديمة تعلقت بايجاد فعل فى وقت خاص لمصلحة مخصوصة به فلا ايجاب هناك
هو اختيار واستقلال ويمكن ارجاع كلام الرازى وكلام صاحب المواقف ايضا اليه وان
كان تقرير الدليل الذى يفهم تقريره من جواب المصنف ورد كلام الرازى غير ذلك
فان كان فالنقض وارد لا محالة فتامل .

قوله: على ان قوله آه — معلوم ان ليس مقصوده اثبات الاستقلال وعدمه فقط
ولو لم يلزم من دليل غيره فان اصل الكلام فى الايجاب وعدمه غاية الامر ان يكون المقصود
كلا منهما ولم يدل دليله الا على الاستقلال فيكون نقضا فى الاستدلال على انك قد عرفت
انه يمكن اتمامه فى الايجاب وعدم القدرة ايضا مع ان فيه ما فيه فتامل قيل عليه ان
العبد ليس علة تامة لفعله والا لوجب بوجوده فلا بد من امر آخر منته عنه الى الواجب
دفعا للتسلسل وان كان صدور ذلك الامر من العبد بطريق الايجاب فيثبت الفرق

بعدم الاستقلال منه من العبد وبه فى الواجب ويمكن ان يقال قد يكون لامر عدمى
اعتبارى فلا يلزم التسلسل الباطل او يكون مناسبة بين الفعل وذلك الواجب
حيث يوجد حينئذ لا غير ونحو ذلك على ان كلام صاحب المواقف غير ذلك
فافهم الفرق بين هذا وبين كلام صاحب المواقف واعلم انه يرد على الكل انه ينتهى
الى الواجب حيث يكون هو علة تامة للمنتهى اليه فيلزم قدم الحادث وهو ظاهر
فلا يكون الفرق فرقا الا فى الاستقلال وعدمه ولا فى الايجاب والقدرة فتامل وقد
مر بيانه مع غاية ما يمكن ان يقال فيه فى تقرير دليل شبهة القدم للحكماء فانه عين
ذلك فتامل .

قوله: اذ الايجاد لا يتصور آه — فلا يصح ولهذا اصح الاستقلال بفاعلية العالم اى
مفعولية فان ذلك فى بعض الافعال مثل المتقن والمحكم كما سيذكره .

قوله: لان النائم آه — صدور الافعال الاختيارية من النائم غير مسلم فانه لا فعل و
لا اختيار وبالجملة انه ليس مما نحن فيه اذ البحث فى فعل العبد الاختيارى حين شعوره
بالصدور وامكان قصده بل حين وجود الارادة منه على انه يلزم ان لا يكون فعل النائم
باختياره لا مطلق العبد وايضا لا يناسب ان يقال النائم يصدر عنه افعال اختيارية
فان ذلك باطل بزعم المستدل مقصوده انه على تقدير فرض العبد فاعلا لافعاله

الاختيارية لكان النائم ايضا فاعلا لافعاله الاختيارية الظاهرة وليس كذلك فانه
لا شعور له وفى العبارة تطويل ونقص مع ان اللازم عدم فعل النائم باختياره
وقدرته وهو صحيح لا مطلق الفعل من كل عبد الذى هو المطلوب مع انه قد كان لكنه
بادعاء ان ليس العبد عارفا بالافعال على التفصيل الذى ذكرناه الا انه يرد عليه
منع انه يحتاج الى هذه التفاصيل حتى العلم باجزاء الاصابع واللسان والمخارج
وهيئاتها واوضاعها التى هى عليها لانه فاعل لتحريكها كما اشار المصنف رحمه الله
وقد سبق ايضا بعد تحرير كلام التفتازانى .

قوله: وهو حاصل فى الصور المذكورة — يريد وجود العلم الاجمالى للنائم والماشى
والناطق والكاتب عند صدور الاختيارية من الافعال عنها وهو بعيد مع انه لا
يحتاج اليه فى الجواب لما مر ما يدل على اتمام الجواب بدونه وهو ظاهر .

قوله: بالاستقلال — الاولى بالقدرة والاختيار .

قوله: فى غير آن الحدوث — انما قيد به لان المتكلمين يجوزون الواسطة بين الحركة
والسكون وهى الكون فى آن الحدوث فان الحركة عندهم هى الكون الاول فى المكان
الثانى والسكون هو الكون الثانى فيه واعلم ان هذا منقوض بالكسب بالمعنى الذى
ذكره التفتازانى .

قوله: ومنها ان الفاعل يجب — لا خفاء فى عدم ظهور مخالفة الفاعل لفعله فى الجهة

التى يتعلق بها فانها غير بديهة العقل ولا مبرهنة بل الدليل منقوض بمثل فعله تعالى الوجود فان الوجود اثره مع كونه موجودا والعجب من المصنف رحمه الله اجاب به وبالجملة هذا الدليل والجواب غير ظاهر .

قوله : ومنها ان العبد آه — قد يمنع دليل الملازمة .

قوله : انه لو كان قادرا آه — قد يمنع هذه الملازمة .

قوله : ومنها انه لو كان موجدا — لا معنى لهذا الدليل الذى بعده فافهم .

قوله : فلا يصح الحمل — نعم لا يصح ذالك لكن لا يلزم منه عدم امكان حمل آخر وهو ظاهر فذكره عبث فان عمومه واضح وعدم هذا التخصيص ويمكن ان يحمل انه خالق للكل بواسطة وغير واسطة .

قوله : وقوله تعالى آه — هذا انما يتم اذا كان خلقنا جزافا ويجوز ان لا يكون كذلك بل يكون وصفه بتقدير .

قوله : وبدلالة آه — تقديره وظاهرا ومفهوما بدلالة آه عطف على قوله صريحا فالحصر على تقدير كون الله مبتدى والخالق خبره فيكون هو ضمير الشان مبتدأ ايضا والمجموع خبره اويكون سيهما لا مرجع له وبين بالله كقولهم ربه رجلا ظاهر لكون المسند والمسند اليه معرفتين فيفهم حصر الخلق فيه وعلى تقدير كونه خبرا لهو

والخالق صفته فباعتبار ان حصر الله فى الله لا معنى له فيكون باعتبار وصف الخلق فيه فكانه بمنزلة هو الخالق وهو واضح على تقدير كون مرجع هو الله وليس كذلك فانه ما سبق ذكره ولا فائدة له فكانه الاله والمعبود ونحو ذالك والكل واضح والجواب بالتعويل للعقل والنقل بانه الخالق بواسطة وبغيرها والفاعل والاقدار والتمكين منه فيصح الادعاء لغة وعرفا وشرعا .

قوله : والله خلقكم وما تعملون آه — اى عملكم فيكون ما مصدرية فلا يحتاج الى العائد ولكن الاستدلال على ان الحدوث صادر عن الله تعالى لا عنهم كانه المتنازع فيه مع انه يلزم كون المعمول ايضا من الله تعالى وهو ظاهر او معمولكم فيكون ما موصولة فالتقدير وما تعملونه فيصح الاستدلال عليه وعلى المعمول ايضا صريحا قال التفتازانى فى شرح العقائد اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة فيشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية وانت تعلم ان هذه الارادة غير ظاهرة نعم ظاهرة من بعض العبارات ومن بعضها الاول حيث يفهم منها النزاع فى ان له فعلا ام لا وان فعله المكلف به هو

المتنازع فيه على ان الحاصل بالمصدر هو الثاني فقط فكيف يشملها فيكون الاشتمال
باعتبار المعنيين و ذلك غير جيد فانه انما يحمل على احدهما فقط لا عليهما معا وانه لا يمكن
المراد متعلق المصدر والحاصل به دليل على الاعمية فانه مخصوص باحدهما ثم ضعف
هذا الدليل ظاهر لان المراد من الظاهر بما يعملون الاشياء المخصوصة وهي الاصنام
التي كانت الكفار ينحتونها بقرينة اول الاية فان فيه ما ينحتون بل قد يقال انها حجة
عليهم حيث قال وما تعملون فانه اسند العمل اليهم فلابد من ارتكاب مجاز حتى يخرج
من الحجية عليهم ولا ضرورة لامكان ان يكون المراد وما ينحتونه انتم وما تعملون فيه من
نحت الاخشاب وهي مخلوقة لله تعالى ولا نزاع في ذلك فان احدا ما يقول بانها خلق
العباد ولان العبد يخلق جسما من الاجسام .

قوله: احتج آه — اى انه وقد يقال على تقدير صحته هذا الاستدلال لا عموم فيه
فيقال ان ما في الصدور من افعال الله بل بعضها او انه خالق للصدور وما فيه
فهو عالم بما فيه وان الاستدلال يصح ببعض الافعال على علم الفاعل في الجملة و
ينفيه على نفيه ايضا في الجملة وهو ظاهر .

قوله: ربنا آه — قد يكون اسناد الفعل باعتبار التوفيق والاسباب ورفع الموانع
على انه لا حجية في قوله رضيا وانه لا عموم فيهما .

قوله: وانه تعالى يريد الايمان وسائر الطاعات آه — ارادها من المؤمن المطيع

والا لم يصح على ~~من هجهم~~ من هبهم فكما يخصونها بما قلنا فللمعتزلة ان يخصوها
بافعاله تعالى على ان حمل القرآن على غيره عزيز .

قوله: قل كل من عند الله — اى موجود عنده ولا حجية في قوله وما بكم من نعمة
ولا عموم فيما بعده مع ظهور التاويل كتاويل غيره من الايات والاخبار ولا دلالة
ايضا في قوله تعالى وما يمسكهن الا الرحمان اصلا .

قوله: وجعلوا لله شركاء الجن — في الكشاف الجن بدل شركاء وذكره التفتازاني
ايضا فهو يدل على ان المبدل ليس في حكم الساقط بالمرة بل منظور في الجملة
اذ لا معنى جعل الجن لله فمعنى الشركاء ايضا منظور ويمكن كونه مفعولا اولا موخرا
وشركاء ثانيا مقدما والله متعلقا بشركاء بل هذا اظهر فتامل .

قوله: واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة آه — كان الاولى ان الكل بايجاد الله
وخلقه وقد عرفت بطلان دلائله السابقة فلم يكن سببا للتاويل الايات الكثيرة جدا
على انه لا معنى للتاويلات المذكورة مثل حمل الالفاظ على السبب العادي مجازا مثل
السبب فصار سببا عاديا لها فانه مقيد مع انه لم يصر سببا لاستحقاق الثواب
والعقاب في نفس الامر وقد رتبنا عليه في الايات وكذا جعل الاسنادات مجازا
لكون العباد سببا فانهم ما جعلوا انفسهم سببا بل الله تعالى جعلهم سببا وقد
عرفت بطلان الكسب على وجه لا مزيد عليه والكسب في الاية ليس بذلك المعنى
وان الخلق ليس بمعنى التقدير وعلى تقديره يرجع الى الكسب فلا مجال ولا اشكال

ولاشك فى عدم الجاز ولكن فى عدم الاشكال اشكال فانه يلزم عدم استحقاق الثواب والعقاب بل استقلاله تعالى فى اصل الفعل .

قوله: واجيب بما سيانى من ان آه — انت تعلم انه لا معنى للتوبيخ لمجرد جرى العادة واستحقاق الثواب والعقاب على ذالك من غير مدخلية لهم ولا لترتب الافعال على مشيتهم وقد مر ذلك مفصلا وان ظاهر هذا الجواب مطابق للثانى دون الاول وكذا قوله واما على من هبه فظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته اه .

قوله: واجيب — قد مر ما فيه مرارا .

قوله: وقد عرفت آه — لاشك ان معنى اقامة العبد الصلاة فعلها وخلقها وكذا الايمان والوسواس لا كونه محلا مع كون الفعل لله مع انه ما تقدم ان الافعال بالاتفاق افعال العبد بمعنى المحلية نعم قد مر ان لا نزاع انه لا يلزم من كون الشخص فاعلا كونه محلا له مثل كون الواجب تعالى آكلا من ايجاده الاكل فى العبد .

قوله قدس سره: والترجيح آه — يحتمل ان يكون باعتبار كثرة النصوص وصراحتها دون النصوص ومذهب الخصم فتامل .

قوله: واجيب بانه انما آه — قد عرفت انه يرد على الاشاعرة بل هم مجبرة ايضا .

قوله: على ان المدح والذم آه — لاخلاف فى ان المدح والذم بالمعنى المتنازع فيه لا يحسن باعتبار المحل فان مدح الانسان على حسنه مدح اللؤلؤ على صفائه فانه ليس للفاعل مدخل فيه والمدح حقيقة للفاعل او كونه موافقا للغرض والطبع وهو ظاهر .

قوله: واجيب بان ما ذكر آه — هذا لا يصلح جوابا عن قوله ومنها ان من افعال العباد آه فبقى بلا جواب مع ان فيه ان المراد بالوجوب بالعلة بحيث يفعله جزما بالارادة وقهرا ومعلوم ان فعل الجزم قهرى وايضا ان ليس هذا مستتبعا لارادة الله تعالى فانه على ذالك النقد يريكون قهريا وخلافه ظاهر من الفرق بين الرعشة والبطش .

قوله: واجيب بان مثل هذا آه — جواب صحيح وتقريره احسن مما سبق فانه ادعى هناك عدم الاسناد الا الى المحل وههنا قال امثال هذه آه ولكن قوله منهم غير صحيح فانهم ما يقولون بصحة اطلاق كل اسم الفاعل من مبدء على من وجد وكون ذلك قاعدة كلية وقد مر فتذكر .

قوله: قالت الاشاعرة المتولدة آه — لاخفاء فى عدم حسن هذا فانه قال اولا ذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله فانه يدل على ان المدعى ان المتولد من فعل الله وهذا يدل على انه غير مقدور للعبد بل يدل على انه منهم بطريق الايجاب فافهم وبالجملة المتولد مثل الابتداء .

قوله قدس سره: او الالزام — الاولى الواو وكذا والاعلام .

قوله: وهو باطل عند القدرية آه — القدرية هم المنسوبون الى القدر لا القدرة فهم القائلون بالقضاء والقدر اى الاشاعرة بمعنى الخلق كما هو الظاهر

ويدل عليه كلام امير المؤمنين عليه السلام الذى سياتى فالطائفة المذمومة بانها قدرية هذه الامة ومجوسها هم الاشاعرة فكلام الشارح الدال على انهم المعتزلة باطل فكانه يخيل انها من القدرة وحيث قالوا بان للعبد قدرة مؤثرة فهم القدرية وبطلانه ظاهر وما ذلك الا تعصب .

قوله قدس سره : وقد بينه امير المؤمنين عليه السلام : كان هذا كلامه صلوات الله عليه فى نهج البلاغة المتفق على ثبوته عنه على ما ذكره شراحها مثل ابن ابى الحديد و لا خفاء فى انه صريح فى لزوم المحالات ان اريد بهما الخلق وهو ادلة المعتزلة على كون افعال العباد بقدرتهم واختيارهم لا بقدرة الله تعالى واختياره من غير مدخلية له فانه موجب لبطلان الثواب والعقاب والمدح والذم بل الشرع وارسال الرسل كما بينها المعتزلة واشار اليه المصنف من قبل وهو صريح كلامه عليه السلام فهو مأخذ ادلتهم فقد فهم من كلامه صلوات الله عليه بطلان المعنى الذى قال به الخصم وهم الاشاعرة وفهم المعنى الصحيح الذى يمكن القول به فى بعض الافعال فقد علم ان مذهبهم فى خلق الافعال والقضاء والقدر باطل لا وجه له اصلا عقلا ونقلا بل يفهم ان ذلك كفر وكلام الكفرة فان كلامه حجة وايضا انه صريح فى ان القضاء بمعنى الوجوب و الالزام وبالايجاب من الله تعالى على عباده ولما كان الذهاب الى الشام واجبا بايجاب الله تعالى فكان القضاء بمعنى الالزام الذى ذكره المصنف قدس سره على ان الظاهر

ان مقصوده رحمه الله بطلان المذهب الاول لا بيان المعنى الصحيح فى الجملة فانه ظاهر كما بينه الشارح فقط .

قوله : وظاهر ان الحديث لا يوافق شيئا من المعانى آه — وهو ظاهر وهو اظهر من ان يظهر ومع ذلك اظهرناه فافهم والعجب كل العجب من الشارح انه حمل كلامه على بيان احد المعانى ولم يبين احدها مع ان الظاهر ان مقصوده بيان بطلان المعنى الذى قالت الاشاعرة مع انه بين المعنى الصحيح قبيل قول الشارح فقال عليه السلام هو الامر وهو ظاهر فى الثانى .

قوله : فما ورد فى الايات من اسناد آه — انه لما ترك الله الهداية الموصلة وخلى بينه وبين نفسه فاختار الضلالة فاسندت اليه تعالى مجازا .

قوله : فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه تعالى شيء — فساد هذا القول اظهر من ان يظهر وقد فهم من كلام امير المؤمنين عليه السلام فان خلق الكفر هو القضاء الحتم والقدر اللازم الذى نفاه عليه السلام وقال ان تلك مقالة عبدة الاوثان وانه موجب لبطلان الامر والنهى والوعد والوعيد والثواب والعقاب والمدح والذم للمسيء والمحسن الى قوله ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار .

قوله : وتعذيب غير المكلف قبيح آه — كان هذا ذلك لبيان حسن الفعل من الله

تعالى وليس بقبيح وهو على مذهب الاشاعرة فلا فانه لو فعل لكان حسنا ولم يكن قبيحا مع ان قبحه ظاهر ومن الادلة على كون الحسن والقبح عقليين واعلم انه غير معقول ان اطفال الكفار يستخدمهم المؤمنون بامر الله وايجابه عليهم حتى يقال ان الله عذبهم وايضا ان الدليل الثالث هو القياس مع الفارق كما قال المصنف رحمه الله وان قوله كالتعذيب مسامحة الاولى حتى التعذيب .

قوله: اختلفوا فى ان التكليف حسن آه – لا شك فى حسن تكليف المسلمين للمسلمين فانه واقع فى الشرع ولا قبح فيه عقلا وشرعا وكان المخالف والمعترض غيرهم ويحتمل ان يكون مقصود المصنف الاشارة الى ذلك بفعله والمعارضات باطلة فافهم فلم يحتج الى رضاء المكلف برضاء المكلف بل رضاء المكلف معلوم بعد علمه بالعوض كما علم من تحرير الجواب وقد مر انه لا يحتاج الى الرضاء بل ولو لم يرض يصح فان الواجب يعرف مصلحة العبد يفعل ما يفعله من المصالح كالولى والمولى فانهما يفعلان ما لا يرضى ويكرهه .

قوله: الثالث انا لا نسلم – قد يشعر به بعض الايات ايضا ولا خفاء فى ان التكليف ليس بشكر للنعمة لان القرآن العزيز مملو مما يدل على كون الثواب والعقاب باستحقاق المكلف به من فعل الطاعات وترك المعاصى مثل جزاء بما كنتم تعملون وهو اكثر من ان يحصى واظهر مما ان يخفى فما دل على انها شكر للنعمة فمؤول وقد فعلناه فى مواضع من كتاب بحج البرهان من القرآن .

قوله قدس سره: ولان النوع آه – هذا هو دليل حكماء الاسلام على وجوب ارسال الرسل بل الامام ايضا .

قوله: بان يكون – الاولى مثل ان يكون .

قوله: الثانى تقدم آه – حاصله وجوب اعلام المكلف بانه مكلف بالفعل الفلانى قبل ان ياتى الوقت الذى يجب فيه الفعل بمقدار من الزمان الذى يتمكن فيه تعلمه وتحصيل ما يتوقف عليه فعله ومنه يشم كون موقوف منه عليه الواجب واجبا قبل وقت الموقوف فيجب الوضوء قبل وقت الظهر مثلا لصلاته فى اول الوقت ولا يجب الصلاة فيه وكذا الغسل لصوم الجنب ليلا فتامل .

قوله: فان التكليف بالمحال آه – بل محال وقد بين فى محله من الاصول وقد اتفقوا على عدم وقوعه وذلك كاف هنا .

قوله: واما ما يرجع الى المكلف آه – كانه لا يصح على مذهب الاشاعرة فانه لا قبح ولا حسن الا قوله فلا معنى لامكان تكليف الواجب عندهم .

قوله: او متمكنا من العلم آه – فيعلمه ثم يكلفه

قوله قدس سره: واما ظن – اى عقلى او شرعى فالمراد بالمكلف به العقلى لما يظهر من الشرع ايضا هو الذى يستقل العقل بتحصيله واثباته ولا يمكن تحصيله واثباته من الشرع لتوقف اثبات الشرع عليه مثل العلم بوجود الاله وبعلمه وغير ذلك

من الصفات التي يتوقف اثبات الشرع عليه ويحتمل ان يكون المراد به ما يستقل بالتكليف به و باثباته ولا يمكن التكليف به شرعا واثباته به وعلى التقديرين يلزم عدم التكليف بالعلم والظن العقليين وغيرهما بالعقل على مذهب الاشاعرة و الا يلزمهم الحسن والقبح العقليين وبالجملة يلزمهم اما عدم تكليف الكفار وسيء جهل بالله وبصفاته التي يتوقف عليها الشرع ولا يمكن اثبات تكليفهم لنا بل للانبياء ايضا وله مفاسد كثيرة لا تخفى والحاصل اما القول بالحسن والقبح العقليين .

قوله: وبيان الملازمة آه — لا يخفى ما فيه والاجماع .

قوله: لانه مشقة في الدنيا آه — كانه باعتبار لوازمه والاجماع كاف .

قوله: اذا علم ان المكلف لا يطيع آه — ما كان في معنى اللطف ان المكلف لم يفعل المكلف به الا به بل ما يقرب به فيكون ما قرب اولى وبالجملة وجوب كل ما يصدق انه مقرب او مبعد في الجملة ما ثبت بالدليل بل عدمه ظاهر فتامل اشارة الى الاجوبة اي قوله ووجوه القبح منتفية آه وما شرح ما قبله كانه للظهور فان اللطف اذا كان فعل الواجب يجب عليه ان يفعله مثل خلق القدرة واكمال العقل ونصب الادلة التي تستفاد منها المكلفات وان كان فعل المكلف مثل فكره ونظره فيما يجب على الله ان يعلمه ويوجبه عليه وان كان فعل مكلف آخر يجب ان يعلمه الله تعالى ان ذلك المكلف يفعل او يجب عليه ان يعلم المكلف ان ذلك المكلف يفعله ويوجبه ايضا عليه وفي الوجوب تامل

اذ يكفي فعله فكانه مبني على ان ما يتوقف عليه الواجب واجب فتامل .

قوله: فلم لا يجوز آه — لا يخفى ان مجرد الجواز لا يكفي وانه قد يكفي ان الاصل عدم المفسدة فتامل .

قوله: لانه بمنزلة الامر آه — لا يخفى انه ظاهر على مذهب المصنف والمعتزلة من كون الحسن والقبح عقليين وان مثل قوله تعالى اهلكنا الاية يدل على كونهما عقليين ووجوب شيء على الله فافهم .

قوله: لان الذم آه — لا شك ان ذمه على القبيح انما يحسن اذ علم الفاعل قبحه ولم يحتج اليه وهو ظاهر .

قوله: يعني ينبغي آه — بل يعني لا بد من ان لا يبلغ الالجاء فكان قدس سره لا يبلغ عطف على المناسبة لقوله ويعلم آه اي لا بد ان يعلم المكلف بكسر اللام اللطف اي يعرف انه مقرب بالتفصيل او الاجمال حتى يوجب فعله بفتح اللام اي يجب المكلف ان يعرفان مكلفه يفعل اللطف به فلا يرد نظر الشارح والعجب انه حل العبارة على وجه لا اشعار به اصلا نعم يرد على معناها الظاهر انه لا بد ان يعرف المكلف اللطف لانه لو لم يعلم اللطف كيف يفعل الملطوف به مثل النظر انه يكفي العلم بالملطوف فيه وجود اللطف في نفس الامر وان لم يعلم المكلف ذلك اللطف وهو ظاهر .

قوله: فذهبت الاشاعرة آه — لا شك لاحد في قبح ايلام الله شخصا من غير استحقاقه له

وعوض مع غنائه وعلمه بالايلام تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان العقل لايجوز صدور ذلك ممن له ادنى مسكة والعجب انهم يقولون ان الله حكيم ولا يفعل الا ما له عاقبة محمودة ومصالح وان خفيت علينا كما مر من التفتازانى مع قولهم ان له ان يفعل فى ملكه ما يشاء مثل هذا او تحقير الانبياء وادخالهم النار وتعظيم الشيطان والكفار وادخالهم الجنة وفى قبح قول الثنوية ان جميع الالم قبيح فان البديهة تحكم بان الجزاء حسنة وعدل بل واجبة .

قوله : ومنها اى من الوجوه آه — ما كان يحتاج الى منها ثم التفسير وكانه اشارة الى ان قوله وامر عباده عطف على انزال الالام وكذا ابا قيد ولا خفاء فى ما ذكره فى بيانه لا يدل على ان الالم موجب للعوض وان البحث فى وجوب العوض للمتالم وهو ظاهر نعم لو فرض حصول الالم بالايلام لا يبعد ذلك .

قوله : على الامام — الاولى الحاكم والقاضى .

قوله قدس سره : فرق الله — فيه تامل اذ وصول النفع اليه ان كان بحيث ما يلتذ به ولم يحصل به حظ كان كالعدم وان كان بحيث يلتذ ويحصل له الحظ والسرور لزم بانقطاعه الالم فينبغى اما التفضل بلا بالعوض حتى لا يتالم او خلق شىء لا يبتلى ولا يتالم كمن يرى فى الجنة من هو اعلى منه وقد يقال انه لم يتالم اذا عرف ان لا يستحق غير ما عنده ورأى ادنى منزلة منه وكذا البحث فى اسقاط جزء

من عقابه بحيث لا يظهر بل ههنا ابعد وقد يقال هنا الاحذور فى حصول تخفيف لعقاب شخص بسبب الم وصل اليه فى الدنيا بل سبب ما حصل منه فى الدنيا مثل الكرم وسائر الاخلاق الحسنة فلا يبعد صحة نسخه بحيث يظهر فتامل .

قوله قدس سره : والالم على القطع ممنوع — يحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكره وذكرناه من التفريق والتفضل بالعوض ومن خلق شىء ولا يتالم ويبتلى او ان لا يحصل له الم لعلمه بعدم استحقاق دوامه واعلم انه يحتمل ان يكون مراده ابى هاشم عدم انقطاع عوض الالم وعوض عوضه يعنى اذا وصل الله اليه الما يجب عليه ايصال العوض دائما فانه اذا انقطع ما يستحق منه اولا يتالم وهكذا او يقول جميع ما اوصله فى العوض هو العوض المستحق لانه اذا استحق شيئا يسيرا استحق كثيرا فالكل عوض فيكون محل النزاع فتامل .

قوله قدس سره : ولا يجب اشعاره — فيه شىء اذ الطبع مائل الى العوض والانتفاع فلو لم يعلم وصوله اليه بكونه عوضا قد يتالم نعم قد لا يجب حيث كان الغرض وصوله مثل ان يكون لشخص على آخر دنيا او غيره وعلم ان غرضه الوصول فقط او علم انه لو اعلمه يتضرر فيجوز له الايصال من غير اشعار واما اذا لم يعلم ذلك فهو مشكل فتامل .

قوله قدس سره : لا يصح اسقاط — فيه ايضا شىء اذ لا يصح للمظلوم الذى هو صاحب الحق اسقاط حقه بابراء ذمة الظالم او يسقط الله ذلك بعده

فان العقل يستمسند بل فى الايات والاخبار من الترغيب والتحريص على العفو و
الصفح ما لا يحصى كما يقول ابو الحسين بل يجوز العقل اسقاط من الله تعالى ايضا
غايته دليل ابى الحسين لزوم العبث وهو على غير الله تعالى غير محال ويحتمل ان يكون
المراد لا يجوز لله ان يسقط حق المظلوم بغير رضاه سواء اعطاه الله من العوض
ام لا لا احتمال ان يريد الانتقام وبعض الظالم وحينئذ لا يكون ردا على ابى الحسين
كما فهمه الشارح .

قوله قدس سره : والمقتول يجوز فيه الامران لولاه آه — لعل المراد بانه يجوز
ان يكون ذلك الوقت الذى قتل فيه هو انتهاء اجله المقرر فيموت لو لم يقتل ويكون
ان لا يكون فيعيش والقول بانه يموت البتة هو انه اجله البتة والقول بانه يعيش
البتة هو انه ليس اجله البتة وهو بعيد واستدلال من يوجب الموت بانه لولا ذلك
لزم خلاف علم الله تعالى جوابه انه قد يكون معلقا بانه لو لم يقتل لكان اجله ذلك فما
يقدر الاجل واجيب ايضا بان العلم تابع فتامل ويؤيد المصنف ما فى الاخبار ان
التصدق يطول العمر يمحو الله ما يشاء ويثبت فتامل واما استدلال من يوجب الحياة
البتة بانه لولا ذلك لزم عدم القود والضمان على من قتل وذبح مال شخص بل يكون
محسنا فجوابه ان القود والضمان لمخالفة الشرع وانه لو اخبر الصادق بان فلانا يموت
الساعة لا يجوز قتله وايضا الضمان لانه لو مات لكان له عوض على الله تعالى اكثر من غنمه

مثلا اضعافا كثيرة لانه ايصال من الله وهو معقب للعوض بالزائد على الله تعالى

قوله قدس سره : والرزق آه — ليس فى البحث تحقيق يكثر وتقسيم السعى الى
الاقسام الخمسة واحكامها مذكورة وكذا البحث فى السعى .

قوله قدس سره : والاصلح قد يجب آه — ليس المراد ايجاب كل ما نتخيل ونعلم
انه اصلح للعبيد يجب على الله فعله فان مفاسده كثيرة كما ذكره الشارح بل انه يجب
فى الجملة فى مواضع انتفى المفسدة فيها ولهذا قال المصنف رحمه الله والاصلح
قد يجب بقد الدالة على التقليل وقال العلامة رحمه الله فى شرح المتن تحرير محل
النزاع ان الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بايجاد قدر من المال وانتفاء الضرر فى
الدين عنه وغيره من المكلفين هل يجب ايجاد ذلك القدر ام لا فقال ابو على و
ابو هاشم واصحابهما انه ليس بواجب وذهب البغداديون وجماعة من البصريين
الى انه واجب قال ابو الحسين يجب فى حال دون حال واختاره المصنف رحمه الله
كان مراده يجب حال اضطراره وحاجته وان لم يكن بحيث لولاه لمات من الجوع
فانظر الى هذا اين هذا من كلام الشارح .

تم ما علق على المقصد الثالث من حواشى
المولى احمد الاردبيلى رحمه الله تعالى على شرح
القوشجى للتجريد

المقصد الرابع فی النبوة

قوله: نعلی قلب الهمزة آه ـ فیه مساهلة .

قوله قدس سره: البعثة حسنة آه ـ فاعلم سمد وح ولما كانت الکثر الاده لة الاتیة بل كلها یفید ذلك وان كان بعضها یفید اخص من ذلك ای وجوبها بمعنی كون فاعله سمد وحا و تاركه مذموما اختاره ذلك ثم اشار الی وجوبها بقوله وهی واجبة فاثبت العام اولا ثم الخاص وان كان اثبات الخاص كان مستلزما له فانه اول واولی .

قوله: ای یستقل بمعرفته آه ـ ای لا فی حصول المعاضدة فی امثاله وفیه مناقشة كما فی كون الكلام نقلیا محضا كیف وقد مر ما یصح الاستدلال به علیه وكذا الرؤیة اثباتا ونفیا .

قوله: لئلا یكون آه ـ دلیل الاستفادة یعنی قد یحتاج الی ما یستقل العقل بفهمه فیكون واجبا علینا فلو لم یبعث الرسل لكان عذرا وحجة علی الله فی عدم الاتیان به وعدم فهمه فبعث الله الرسول لئلا یكون لنا علی الله حجة ای الزاما وامكانا بحیث لا یكون لاعتراضه علینا وجها وكذا الزمه وعقابه بل یكون ذلك قبیحا ومذموما بالعقاب والاعتراض حینئذ وهو ظاهر فالایة تدل علی اثبات الحسن والقبح العقلیین فافهم وقد حققنا الدلالة فی امثاله فی الاصول فارجع ولا یخفی انه یدل علی وجوب البعثة

ایضا فافهم فیمكن جعل استفاده دلیلا علی وجوب البعثة ایضا فافهم .

قوله قدس سره: وازالة الخوف ـ عطف علی معاضدة او الاستفادة و یمكن عطفه علی ما یدل .

قوله قدس سره: واستفادة الحسن والقبح آه ـ یمكن استفادة وجوب البعثة منها اذ یكون الحسن واجبا والقبیح حراما فیحتاج الی الفعل والترك وكذا الادویة الضارة والنافعة وكذا قوله وحفظ النوع فانه عند حكماء الاسلام علی وجوب البعثة .

قوله قدس سره: وشبهة البراهمة ـ قیل هم قوم من علماء الهند وقیل هم المنسوبون الی برهمن حكیم من حكماء الهند .

قوله قدس سره: وهی واجبة لاشتمالها علی اللطف ـ لا یخفی انه اشارة الی بعض ما سیجیء من الفوائد التی یمكن جعله دلیلا علی الوجوب كما اشرنا الیه فلا یرد قوله اقول لا یخفی ما فیه من البعد فالاقرب ان یحال الی ما بینه من اشتماله علی فوائد علی انك ان جمیع ما بینه لا یدل علی الوجوب مثل المعاضدة فی التكالیف العقلیة لكان اخصر واولی بل لو قال لما مر لما امكن الا انه اراد الاشاعرة الی ان جمیع ما مر ما یدل علیه ولا ان كونها لطفا فی التكالیف الشرعیة ظاهر وكانه الی ان مقدمة الواجب واجب فتامل .

قوله: فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جمیع آه ـ الظاهر انه اراد عن جمیع

المعاصي مطلقا قبل البعثة وبعدها عمدا كان ام لا وانه اراد اثباتها بجميع الادلة
المذكورة لا بكل واحد واحد منها وان وجهه الاول وهو حصول الوثوق ينفي بها
فانه اذا ثبت انه فعل قبل البعثة المعاصي تنفر الطبايع ولم تتبعه فلم يحصل الغرض
من البعثة وهو المتابعة وبعدها بالطريق الاولى ولو كان ذنبا صغيرا غير خسيس
سهوا لما يمنع الاشاعرة عن ذلك عمدا بعد البعثة وان دليله الثاني مخصوص بما
بعد البعثة وهو ظاهر سهوا وان صدور الذنب وعدمه من الاحكام الشرعية و
مما يتعلق بالشريعة فهو خارج في كل وليس بمخصوص ولا يحتاج الى ان يكون من التبليغ
على انه قد يقال جميع ما يفعله من الاحكام داخل في التبليغ اذ لا يكون بالقول وقد يكون
بالفعل فتامل فلا يرد قوله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما يجب
فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة آه والظاهر ان دليله الثالث ايضا مخصوص
بما بعد البعثة عمدا ولذا سائر الوجوه وهي المحذورات التي تترتب على صدور الذنب
من الانبياء صلى الله عليهم مثل عدم سماع الشهادة واستحقاق العذاب وعدم
نيله عهد النبوة وغيرها ثم اعلم ان في دلالة على وجوب العصمة بمعنى عدم جواز
ذنب ولو قبل البعثة سهوا ظاهر فان مجرد جواز صدور الذنب مع علم بعدم
وقوعه لا يوجب التنفر وفوت الغرض ولا يوجب المتابعة وعدمها ولا انكار وما
يترتب عليه من المحذورات المذكورة فكان المراد العلم بعدم الصدور ووجوب

عدم الصدور لا عدم جوازه كيف والذنب جايز على كل مكلف وانه يلزم
على ذلك التقدير الاضطرار فلا يحصل لهم الثواب ولا يكون ذلك فضلا و
مرتبة والظاهر ان عمدة الاصحاب في اثبات عصمة الانبياء والائمة اجماعهم
وحجيته لا يحتاج الى العصمة بالمعنى المذكور بل يكفي عدم الكذب في التبليغ او الاخبار
وهي كثيرة خصوصا في الائمة عليهم السلام .
قوله: سيما الصغيرة سهوا آه – خصوصا قبل البعثة .
قوله: ورد الشهادة انما يكون بكبيرة آه – هذا يدل على قبول شهادة
الفاسق بمجرد التوبة وذلك غير بعيد وقد بيناه في محله او الصغيرة غير المنفرة
عمدا خصوصا قبل البعثة وكانه ترك للاشارة الى ان الادلة لا تفي بمذهب الاشاعرة
ايضا فتامل .
قوله قدس سره: والقطنة – عطف تفسيري للذكاء وقوة الراي عبارة عن
التدبير في الامور .
قوله: ولعل مراده آه – ذلك غير معلوم فانه اذا اسهى بل لو جوز له السهو لا يبقى
الوثوق غير الامور عليه لاحتمال ان يكون في التبليغ والاحكام الشرعية نعم يحتمل ان يكون
مراده في غير التبليغ والاحكام فانه اذا علم عدم السهو في ذلك وان علم ثبوته في
غيره لا يضر بالوثوق باقواله الشرعيين وهو ظاهر بل نقل سهوه في الخبر الصحيح

صح خ ل من طرق الخاصة والعامة فى الصلاة بان سلم بعد الركعتين فى الرباعية معللا بان الله تعالى اسهاه ليكون حجة على امته ولا يكون السهو فى الصلاة عيبا وعارا فيحتمل جوازا امثاله ولا يجوز السهو من الشيطان بل يكون منحصرا فيما نقل من المواضع وقد رد اكثر الاصحاب ذلك فكانهم حملوه على التقية فتامل.

قوله: وعهر الامهات — العهر الزنا.

قوله: والغلظة — عطف تفسيرى للفظاظة.

قوله: وهو ثبوت ما ليس آه — اى اولى ويحتمل ان يكون قوله مع خرق العادة اشارة الى انه قد يصير مخالف العادة من الثبوت او النفى عادة فلا يكون لغوا محضا ومن طغيان القلم كما قاله الشارح واخراج الارهاص اى العلامة الدالة على النبوة قبل البعثة والدعوى مثل كسر طاق كسرى واطفاء معبد النار فى الفارس وظهور النور فى جبين ابيه عبد الله والمعجزة الملكى بة لمدعى النبوة لانهما ليسا من المعجزة بهذا الاصطلاح ولا يضر تسمية المصنف اياهما بها باصطلاح آخر ومجاز ولا يحتاج الى قيد عدم المعارضة لاخراج السحر والشعبدة اما لانه ليس لهما حقيقة بل مجرد خيال وتوهم او لان ذلك عادة وليس بخارق للعادة بل هو عادة وان كان خلافها ايضا لاحتمال ان يكون المراد بالدعوى دعوى النبوة او الامامة او انه لا بد من الدعوى وليس ذلك فيهما نفى جنس المعجزة يعتبر الدعوى بخلافها.

قوله: قيل ينتقض بما ان ادل على خلاف دعواه آه — يمكن ان يقال انه يخرج من قوله مقرون بالتحدى فان التحدى المتنازع فى النبوة فان فيلزمه رفعها وعجز الخصم او يقال ذكر فى المصادر ان التحدى از كسى در خواستن تا با تو برابرى كند در كارى تا عجز او وايمان ومعلوم ان ليس المعجزة الكاذبة كذلك وهو ظاهر او يقال ان مع عدم المعارضة معناه عدم الامكان ولا شك فى امكان الاتيان بمثل المعجزة فانها كالسحر ويرد على قوله اقول ان المعجزة المعرفة هى التى يحصل منها التصديق بالنبوة فلا يشمل الكاذبة وهو ظاهر.

قوله: وانما كان ظهور المعجزة آه — الظاهر انه يحصل العلم من المعجزة استعمال النظر فى الجملة بان يقول ليس هذه الا فعل الله فانه المفروض وهو عالم بالدعوى وبانه يستدل به على صدقه واظهره لذلك فلو اظهره على يد الكاذب بقبح ذلك فعلم انه لو لم يكن راضيا بدعواه وقوله عنه لما فعل ذلك وهو ظاهر وهذا من القضايا التى قياساتها معها فهذه المسالة فى علم الواجب وقدرته ونحو ذلك فلا يمكن اثبات امثالها بالنقل وانت تعلم ان هذا انما هو على اصل المعتزلة وقد بين ذلك فى محله ومضى من الشارح اشارة الى ما قلناه فى مبحث الكلام فتذكر وكان ما هنا ينافى الا ان يأول بما قلناه فتامل.

قوله قدس سره: وقصة مريم ع وغيرها يعطى جواز ظهورها — اى الكرامة

فكان اراد تهامن المعجزة بطريق الاستخدام فافهم .

قوله قدس سره : ومعجزاته قبل النبوة آه - اطلاقها على الارهاص باعتبار ما يؤول اليه او باصطلاح آخر هو مطلق الكرامة كما مر وكذا الطلاقه على قصة مسيلمة الكذاب وفرعون وعم ابراهيم تامل .

قوله : واختاره المصنف - فيه مساهلة والاولى ومنهم المصنف .

قوله : واجاب المصنف آه - وقد يجاب بانه يجوز ان يوافق شريعة السابق و يمكن في بعثته مصلحة مثل زيادة التحريص .

قوله : فان بعض المعتزلة آه - هذا غير واضح .

قوله : ترهات - جمع ترهة اى الصغير ثم استعير للباطل والوهيل اللفيف كذا في الصحاح .

قوله : الثانى انه لو قصد الاعجاز بالصرفة آه - اى لكن القرآن العزيز ينبغى ان يكون على ما بالغ الوجوه وقيل في رد الصرفة ايضا انه لو كان كذلك كما ينبغى ان يوجد في قصائدهم وخطبهم وكلامهم السابق على القرآن ما يقرب من القرآن العزيز وليس كذلك والا لعورض ونقل وهو ظاهر .

قوله : لان النسخ باطل آه - لانه لا خفاء في نقصه فانه لو تم لدل على بطلان شريعة موسىع فانه قد نسخ ما قبل .

قوله : مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام - ذلك غير معلوم والمنقول في بعض الروايات ان الله بعث حورا فزوج ابنه فحصل الاولاد

قد تم المقصد الرابع من حواشى المولى احمد الاردبيلى رحمه الله على شرح القوشجى للتجريد

المقصد الخامس في الامامة

قوله : وهى رياسة عامة - كلام المواقف ولعل المراد بعامة عموم المكلفين الدين والدنيا ويمكن التعميم في امر الدين والدنيا فيستغنى كل واحد منهما عن الاخر وبالجملة الاحتياج اليهما في التعريف غير ظاهر .

قوله : وبقيد العموم آه - يمكن اخراج ما خرج به بقيد الدين والدنيا وكذا رياسة من جعل الامام نائبا عنه على انه يمكن اخراجه من قوله خلافة عن النبى ص فان نائب الامام ليس بنائب عن النبى ص الا ان يراد النائب عن النبى ص و يمكن اخراجه ايضا بان المراد بالخلافة عنه انه نصبه بنفسه لا ان نصبه غيره نيابة عنه فتامل ثم اعلم ان مسالة الامامة من اصول الدين لا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين كما ذهب اليه صاحب المواقف حيث قال هى عندنا من الفروع لانه ذكرها العلماء في الاصول ولانه رياسة في الدين والدنيا على عامة المكلفين بامر من الله ورسوله كالنبوة فلا معنى لكونها من الفروع العملية ولانه روى بطرق متعددة من طرق الخاصة والعامة بل كاد ان يكون متواترا ويقينا عنه ص من لم يعرف بامام زمانه مات ميتة جاهلية ولانه لو كانت فرعية لجاز التقليد فيها فيجوز كل احد ان يعتقد امامة شخص ويجعله اماما ويتبعه فيحصل فيه فساد كثير ويلزم ان لا يكون من مؤمنا ولا يجوز توبيخه مع انهم يقتلون من يقول ان الامام

بعد رسول الله ص على ع لا ابو بكر و بالجملة فساد هذا القول واضح لا يحتاج
الى البيان .

قوله قدس سره : الامام اه — كون الامام لطفا على الله تعالى ظاهر فيجب نصبه
مثل النبي ص من غير فرق و بالجملة ان نصبه واجب عقلا و سمعا على الله تعالى دليل
والظاهر انه مذهب الامامية الاثنى عشرية لا الاول فلما مر من اثبات النبوة على
طريق حكماء الاسلام ولا شك انه موجب لدفع الضرر وحصول النفع في الدنيا
فلا ينتظم امر المبدء و المعاد الا به فيجب على الله نصبه و تعيينه فانه مما يختلف فيه
الاراء وقد يخفى المصالح و المفاسد ولم يعلم ذالك الا الله تعالى وهو ظاهر لمن اتصف
و تتبع احوال الناس فمنهم من يريد لنفسه و اثاره او صد يقه والذى يحسن اليه
ومعلوم ان شخصا بالنسبة الى جميع الخلق ليس كذلك فانه لو كان بالنسبة الى بلد
لم يكن الى آخر كذلك ولو كان بالنسبة الى الموجودين كذلك لم يكن بالنسبة الى
من سيوجد كذلك وايضا لا بد ان يعرف المصالح والمفاسد ولا يكون ذلك الا
بتعليم الله تعالى اياه و ذلك لا يكون الا فى شخص رضى الله تعالى به و عرف صلاحيته
له ومع ذلك فلا بد من عصمته حتى يتم المقصود وهو امر ظاهر لا يقبل النزاع و البحث
ولا ينازع الا المكابر والمقلد لما وجد من غيره ولم ينظر الى ما كان بحق فتامل واما الثانى
فللكتاب مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول و اولى الامر منكم والسنة مثل

قوله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ونحو ذلك مما يدل
على وجوب متابعة الامام و ذلك فرع وجوب نصبه فافهم ولما لم يتمكن المكلفين منه
تعين كونه على الله تعالى و الاجماع لانه ليس مخالف الا نادرا ولا اعتداد به على انه
لا شك فى اجماع الامامية على ذلك وهو حجة فنسبة الوجوب على الله تعالى عقلا
الى الامامية غير سديد كنسبة الوجوب عقلا و سمعا الى الجاحظ و الكعبى وابى الحسين
من المعتزلة كما نقله فى المواقف ونسب الوجوب علينا سمعا الى اهل السنة و عقلا
الى المعتزلة والزيدية وقسم الرازى فى الاربعين وجوب النصب الى العقلى
والسمع و نسب الثانى الى اصحابه اهل السنة و الى اكثر المعتزلة والزيدية ثم قسم
الاول الى الوجوب علينا و على الله تعالى حيث قال اما القائلون بانه اى نصب الامام
واجب فهم فرقتان احدهما الذين قالوا نصب واجب وطريق معرفة هذا
الوجوب السمع دون العقل وهذا قول اصحابنا و اكثر المعتزلة والزيدية والثانى
الذين يقولون الطريق الى معرفة هذا الوجوب العقل وهؤلاء فريقان منهم
من يقول انه يجب عقلا على الخلق ان ينصبوا لانفسهم رئيسا ذلك لان نصب هذا
الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس و دفع الضرر عن النفس واجب عقلا
وهذا قول ابى الحسين البصرى من المعتزلة ومن قدمائهم قول الجاحظ وابى الحسين
الخياط وابى القاسم الكعبى ومنهم من قال بل يجب نصب الامام على الله تعالى اه فانهم اختلافات

واعلم ايضا ان حاصل دليل مذهب اهل السنة وهو الوجوب السمعى علينا ان فى عدمه ضررا او دفعه واجب وانت تعلم انه دليل عقلى وفرع الحسن والقبح العقليين وانه قد يقال قد يكون المفسدة فى نفسه مثل ان يحصل الفتنة لعدم قبول البعض وادعائه لنفسه او غيره وانه قد يكون ظالما فيظلم الناس بقتلهم واخذ اولادهم كما هو الواقع ودفعهم بانه لا شك ان فى وجوده عدم المفسدة اكثر فترك الخير الكثير لاجل السوء القليل شر كثير مدفوع بان ذلك غير مسلم فوجوبه علينا ظاهر لعدم المسلم بذلك نعم ذلك على الله تعالى غير بعيد فانه يعلم عواقب الامور ونصب من فى نصبه المصلحة دون المفسدة فيجب عليه تعالى وهو احد وجوه اهل السنة والاخر اجماع الصحابة حتى تركوا تجهيزه صلى الله عليه وآله واشتغلوا بنصب الامام وانت تعلم ان الاجماع حقيقى هذا فان المجتمعين بعض الصحابة فهم بعض من جميع الامة التى اتفاقهم حجة مع خروج من فى المدينة بل افضلهم مثل امير المؤمنين عليه السلام وهو ظاهر والاخر ان الشارع امر باقامة الحد ودوسد الثغور وغير ذلك مما لا يتم الا بالامام وسماحته يدل على ان وجوبه عقلى وانه لا يستلزم وجوبه علينا فتامل وايضا ان الذى ذكرناه من مذهب الاثنى عشرية من وجوب نصب الامام على الله تعالى عقلا ونقلا لا يرد عليه سؤال اهل السنة المشهور الذى ذكره الرازى والشارح وغيرهما وهو ان وجوب الامام لانتفاع الناس منه فى دينهم

ودنياهم وذلك غير حاصل بالان وهو ضرورى فتارة يجعلونه دليلا على بطلان المذهب من وجوبه على الله وتارة سؤالا على دليلهم من انه لطف وهو واجب عليه بان اللطف هو تحصيل النفع للمكلف ولا نفع هنا وهو ظاهر وقد ذكره الرازى وصاحب المواقف مرارا ويقول ان الذى يقولون بوجوبه ليس بلطف والذى لطف ليس بموجود وانت تعلم عدم ورود ذلك فانه من المعلوم انهم ما يقولون بامام غائب دائما فى عصرنا هذا بعد ظهور احد عشر منهم فبقى الكلام فى هذا ويقولون ان وجوبه بالادلة النقلية التى اشرنا اليها مثل من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وبمثل ما ذكره فى الكلينى حيث قال عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن ابى عمير عن الحسين بن ابى العلا قال قلت لابى عبد الله عليه السلام يكون الارض ليس فيها امام قال لا قلت يكون امامان قال لا الا واحدهما صامت احمد بن مهران عن محمد بن على عن الحسين بن ابى العلاء عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له تبقى الارض بغير امام قال لا محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن على بن ابى حمزة عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان الله اجل واعظم من ان يترك الارض بغير امام عدل على بن محمد عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن ابى اسامة وعلى بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن محبوب عن ابى اسامة و

هشام بن سالم عن ابی حمزة عن ابی اسحاق عمن یثق بہ من اصحاب امیر المؤمنین ع
ان امیر المؤمنین ع اللهم انك لاتخلی الارض ارضك من حجة لك علی خلقك علی بن
ابراهیم عن محمد بن عیسی عن محمد بن الفضیل عن ابی حمزة عن ابی جعفر ع قال
قال والله ماترك الله ارضا منذ قبض الله آدم الا وفیها امام یهتدی به الی الله و
هو حجته علی عباده ولا تبقی الارض بغیر امام حجة الله علی عباده الحسین بن محمد عن
معلی بن محمد عن بعض اصحابنا عن علی بن راشد قال قال ابو الحسن ع ان الارض
لاتخلو من حجة وانا والله ذلك الحجة علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن محمد بن الفضیل
عن ابی حمزة قال قلت لابی عبد الله ع تبقی الارض بغیر امام قال لو بقیت الارض بغیر امام
لساخت علی عن محمد بن عیسی عن ابی عبد الله المؤمن عن ابی هراسة عن ابی جعفر ع
قال لو ان الامام رفع من الارض ساعة لماجت باهلها کما یموج البحر باهله محمد بن
یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن ابی الطیار قال سمعت ابا عبد الله ع
یقول لو لم یبق فی الارض الا اثنان لکان احدهما الحجة احمد بن ادریس ومحمد بن یحیی
جمیعا عن احمد بن محمد عن محمد بن عیسی بن عبید عن محمد بن سنان عن حمزة
الطیار عن ابی عبد الله ع لو بقی اثنان لکان احدهما الحجة علی صاحبه محمد بن الحسن عن
سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی مثله محمد بن یحیی عمن ذکره عن الحسن بن موسی
الخطاب عن جعفر بن محمد عن کرام قال ابو عبد الله ع لو کان الناس رجلین لکان

احدهما الامام وقال ان آخر من یموت الامام لئلا یحتج احد علی الله عز وجل انه
ترکه بغیر حجة الله علیه عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقی عن علی بن اسماعیل
عن ابن سنان عن حمزة بن طیار قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول لو لم یبق
فی الارض الا اثنان لکان احدهما الحجة عن احمد بن محمد بن الحسن عن النهدی
عن ابیه عن یونس بن یعقوب عن ابی عبد الله علیه السلام قال سمعته یقول
لو لم یکن فی الارض الا اثنان لکان الامام احدهما ومن الفضیل بن یسار ابتدأنا
ابو عبد الله ع یوما وقال قال رسول الله ص من مات ولیس علیه امام فمیتته میتة
جاهلیه فقلت قال رسول الله ص فکل من مات ولیس له امام میتته میتة جاهلیة
قال نعم روی عن ابی یعفور قال سالت ابا عبد الله علیه السلام عن قول رسول الله
ص من مات ولیس له امام فمیتته میتة جاهلیة قال نعم وفی الصحاح عن الحارث بن
المغیرة قال قلت لابی عبد الله ع قال رسول الله ص من مات لایعرف امامه مات میتة
جاهلیة قال نعم قلت جاهلیة جهلاء او جهلاء لایعرف امامه قال جاهلیة کفر ونفاق
وضلال وروی عن عبد الاعلی قال سالت ابا عبد الله ع مات میتة جاهلیة فقال الحق
والله الحدیث وروایة ابی حمزة قال عن ابی جعفر ع قال قال والله ماترك الله ارضا
منذ قبض الله آدم ع الا وفیها امام یهتدی به الی الله وهو حجة علی عباده ولا تبقی الارض

مات